Exeg.
1166 mf

Entwickelung

des

Paulinischen Lehrbegriffes.

Entwickelung

des

Paulinischen Lehrbegriffes

in seinem Verhältnisse

zur

biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes.

Ein

exegetisch-dogmatischer Versuch

von

Leonhard Usteri,

Rect. und Prof. am Gymnasium zu Bern.

Sechste — nach der vierten durchaus verbesserten und grossentheils umgearbeiteten — unveränderte Ausgabe,

nebst einer ihren Recensionen enthobenen Beilage.

Zürich,

bei Orell, Füssli und Comp.

1851.

g. D.

Εἰκότως καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι, παραινεῖ· Γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται.

ΚΛΗΜΗΣ.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinem theuern Lehrer

Herrn

Friedrich Schleiermacher

Doctor der Theologie

weiht

diese Schrift

zum Zeichen

der

innigsten Liebe und Verehrung

der Verfasser.

Vorwort

zur vierten Ausgabe.

Der Abdruck der Vorreden zu den drei ersten Ausgaben konnte um so eher unterbleiben, je mehr sich diese vierte Ausgabe von den frühern unterscheidet. Ganz neu ist darin der Schluss der Einleitung, umgearbeitet ist der vierte Abschnitt des ersten Theils und fast der ganze erste Abschnitt des zweiten Theils; im zweiten Abschnitte haben die §§. 3. und 4. bedeutende Erweiterungen erfahren. Die Nachträge sind bereichert worden und die zwei ersten Theile des Anhanges neu hinzugekommen. Ueberdiess ist nicht eine einzige Seite ohne Verbesserungen und Zusätze geblieben; viele derselben habe ich einer Gesellschaft von Freunden zu verdanken, welche dieses Buch für einige Zeit ihren lehrreichen theologischen Abendgesprächen zum Grunde gelegt haben. Dieses alles hatte zur Folge, dass die Bogenzahl des Buches um mehr als einen Drittheil anwuchs. Es ist jedoch diese äussere Vergrösserung an sich nur etwas Zufälliges und Unwesentliches; der wesentliche Unterschied dieser Ausgabe von den frühern ist das wenn nicht veränderte, doch bestimmter gedachte und fester gehaltene Princip der Darstellung

selbst. In der ersten Ausgabe war die Paulinische Theologie, namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpunkte der neuern, besonders der Schleiermacherschen Dogmatik aufgefasst und in die Form derselben gegossen; die Exegese war zu sehr von der Dogmatik beherrscht und daher der nationalen und persönlichen Eigenthümlichkeit des Paulus, überhaupt der damaligen Stufe der Entwickelung der christlichen Idee zu wenig Rechnung getragen. Zur Befreiung von dieser Einseitigkeit nun wurden schon in den folgenden Ausgaben einige Schritte gethan, indem das Besondere der dogmatischen Vorstellungen des Paulus mehr und mehr hervorgehoben wurde. Aber was erst dem Ganzen die rechte wissenschaftliche Haltung gibt, nämlich die Nachweisung des Allgemeinen im Besondern, des bleibenden Inhaltes in der zeitlichen Form, der Ideen, die den Vorstellungen und Bildern zum Grund liegen, diess war noch immer zu wenig ins Licht gestellt worden. Die Aufgabe war nämlich nicht die, über die dogmatischen Vorstellungen der Apostel aus dem Standpunkt unserer Vorstellungen Reflexionen anzustellen und jene etwa einer negativen Kritik durch diese zu unterwerfen, sondern an dem Faden der positiven Einheit der Idee festhaltend, jene subjectiven Formen der Auffassung als nothwendige Entwickelungsmomente der Idee zu erkennen. Für die biblische Dogmatik, in welcher Exegese und Dogmatik vereint sind, ist diess der einzige wissenschaftliche Standpunkt. Jedem Theile wird dadurch sein Recht gesichert. In der Exegese nämlich haben wir überwiegend die Richtung, die Subjektivität und Indi-

vidualität der (ursprünglichen) Form zu erkennen, in der Dogmatik suchen wir die Identität und Wahrheit des Inhaltes; die Einheit beider Richtungen mit stetem Bewusstsein ihres Unterschiedes muss also die leitende Idee in der biblischen Dogmatik sein. Aus diesem wissenschaftlichen Princip habe ich in der vorliegenden Ausgabe den Paulinischen Lehrbegriff nebst allem, was in der biblischen Dogmatik des N. T. damit in Verwandtschaft steht, darzustellen versucht. Auch wo es nicht so deutlich hervortritt, wie in der Darstellung der soteriologischen und eschatologischen Vcrstellungen, werden doch, wie ich hoffe, aufmerksame Leser das Bewusstsein desselben nirgends vermissen.

Und so übergebe ich freudig dieses Buch nochmals seiner geistigen Wirksamkeit, mit dem Wunsche, dass es wieder eine freundliche Aufnahme finden und viele recht gründliche Beurtheilungen erfahren möge, damit aus dem Feuer der Prüfung das lautere Gold der Wahrheit immer reiner hervorgehe.

Geschrieben zu Bern im Mai 1832.

L. Usteri.

Uebersicht des Inhaltes.

Seite.

Einleitung 1

ERSTER THEIL.

Die vorchristliche Zeit oder das Heidenthum und das Judenthum. Χρόνοι ἀγνοίας. Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Ἡ βασιλεία τοῦ θανάτου. Ἡ ἐπαγγελία 13

Erster Aschnitt. Die Menschen vor Christo sind durch den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntniss allmählig in einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gerathen.
Πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι 15

Zweiter Abschnitt. Beziehung der Sündhaftigkeit aller Menschen auf die Sünde des ersten Menschen, oder von der sogenannten Erbsünde.
Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος . . 24

Dritter Abschnitt. Verhältniss der ἁμαρτία und des θάνατος zum νόμος 34

A. Χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά, (Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.) 37

B. Διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας· ὁ νόμος πνευματικός, ἐγὼ δὲ σάρκινος . . . 41

C. Ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος . . 44

D. Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον 46

Vierter Abschnitt. Verhältniss des νόμος zur δικαιοσύνη 49

Seite.

A. Ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ. Οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου . 49
B. Ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι. Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν . 60
Fünfter Abschnitt. Endzweck des Gesetzes oder Verhältniss des νόμος zur πίστις und πνεῦμα. Ὁ νόμος, παιδαγωγὸς εἰς χριστόν 62
Sechster Abschnitt. Sehnsucht nach der Erlösung. Ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου 72

ZWEITER THEIL.

Das Christenthum. Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. Ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης θεοῦ. Ἡ κληρονομία τῆς ἐπαγγελίας. Ἡ βασιλεία τῆς ζωῆς . . 79
Erster Abschnitt. Die Erlösung des einzelnen Menschen. Ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. 81
§ 1. Ἡ δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς 84
§ 2. Τέλος νόμου, χριστός. Πνεῦμα υἱοθεσίας. 152
§ 3. Τὸ κατάκριμα τῆς ἁμαρτίας. Ἡ ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Λοῦτρον παλιγγενεσίας. Ἡ ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου 199
§ 4. Πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς 236
§ 5. Ἡ περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ χριστοῦ. 245
Zweiter Abschnitt. Die Gemeinde Gottes. Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ 248
A. Die Entstehung und Bildung der Gemeinde
§ 1. Ὁ θεμέλιος κείμενος, Ἰησοῦς χριστός. Τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου 248
§ 2. Ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ . 254
§ 3. Ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἓν σῶμα, πολλὰ μέλη. (Τὸ βάπτισμα. Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) . . . 281
§ 4. Χριστός, ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, ὁ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως. (Εἷς θεός, εἷς κύριος, ἓν πνεῦμα.) 286

Seite.

B. Die Vollendung der Gemeinde.

Ἡ παρουσία τοῦ κυρίου. Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ 324

Nachträge 356

Anhang.

I. Beitrag zur genauern Bestimmung der Begriffe πνεῦμα, πίστις, νοῦς, ψυχή, φρένες, καρδία 384

II. Pneumatologie (Angelologie und Dämonologie) 396

III. Merkwürdige Stellen aus den Kirchenvätern über das Wesen der Dämonen . . . 401

Verzeichniss der citirten Stellen des N. T. . . . 415

Summarische Uebersicht dieser Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes nach den für ihre vier ersten Ausgaben erschienenen vorzüglichsten Recensionen. 425

EINLEITUNG.

Mit dieser Einleitung habe ich mir nicht vorgesetzt, eine Schilderung des Lebens, des Charakters und der Schriften des Apostels vorauszuschicken; es ist darüber schon so Vieles und mitunter Vortreffliches geschrieben worden *), dass die Versuchung nur sehr gering sein kann, hiezu einen Beitrag zu liefern; hingegen halte ich es für nothwendig, hier im Allgemeinen den Gesichtspunkt anzugeben, von dem ich bei meinem Versuche, die Lehre des Paulus aus seinen Schriften darzustellen, ausgegangen bin, und die Principien, die mich dabei geleitet haben. Was zuerst den Umfang des vorgelegten Stoffes betrifft, so habe ich den Brief an die Hebräer nicht zu den Paulinischen gerechnet, da er nach meiner festen, auf eigner Untersuchung gegründeten, Ueberzeugung dem Apostel nicht angehört und, wiewohl er entweder aus seiner Schule herrührt oder wenigstens eine Bekanntschaft mit seiner Lehrweise voraussetzt, doch in einer etwas spätern Zeit, gegen das Ende des apostolischen Zeitalters geschrieben sein muss. Dieses Urtheil kann um so weniger auffallen, da be-

*) Vgl. z. B. Niemeier's Charakteristik der Bibel. Th. 1. Hemsen über den Apostel Paulus. Göttingen 1831. Hug's Einleitung ins N. T. Th. 2. §. 85—90. Der Apostel Paulus v. K. Schrader. Th. 1. u. 2. Leipzig 1830—32.

reits weit der grössere Theil der jetzigen theologischen Schriftsteller denselben ebenfalls dem Paulus abspricht. Ich verweise über diesen Brief hauptsächlich auf die gründlichen Untersuchungen von Schulz, Seyffarth, De Wette *) und Bleek, welcher beider letztern Ansicht über das Verhältniss seines Lehrinhaltes zu der Paulinischen Lehre ich besonders beipflichte; auch habe ich selbst in meiner Darstellung an mehrern Orten auf dieses Verhältniss aufmerksam zu machen gesucht. Seine Stelle im Kanon verdankt der Hebräerbrief nicht dem Glauben, dass Paulus ihn geschrieben, sondern seiner innern apostolischen Vortrefflichkeit; folglich kann er dadurch, dass man ihn dem Paulus abspricht, weder von seinem eigenthümlichen Werthe, noch von seinem kanonischen Range etwas verlieren. Die andern dreizehn Briefe aber glaubte ich alle, ohne Unterschied, gebrauchen zu dürfen; denn sollten sich auch vielleicht gegen einen oder zwei derselben **) nicht unbedeutende Zweifel erheben lassen, so hinderte diess doch ihren Gebrauch, inwiefern sie mit den andern übereinstimmten, keineswegs, weil, gesetzt auch, sie wären unecht, doch nur auf der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung

*) S. Theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke. Heft III. S. 1—51. — Für die äussere Kritik sind die Daten gesammelt von Orelli, in *Select. Patr. eccl. capit. Partic. III.* 8. *Turici* 1828. Die innere und äussere Kritik hat nun Bleek, meines Bedünkens, erschöpft.

**) Unter dem einen verstehe ich den ersten Brief an den Timotheos, dessen Unechtheit für mich und, wie ich sehe, noch für viele andere Theologen, so gut als erwiesen ist. Die Vertheidigungsschrift des jüngern Plank wenigstens scheint denselben noch nicht von dem grossen Verdacht, der auf ihm haftet, gereinigt zu haben. Gegen jedes einzelne Argument etwas aufzufinden, hält freilich nicht schwer; aber die Stärke des Angriffs beruht gar nicht auf dem einzelnen, sondern auf dem Zusammentreffen und gegenseitigen Sichunterstützen so vieler und verschiedenartiger Ar-

mit den echten ihr verjährtes Ansehen beruhen würde, die Zweifel an ihrer Echtheit aber meist aus ganz andern Gründen hervorgehen, als die in Betreff des Hebräerbriefes. Wie diesem oder jenem Apostel ein Brief untergeschoben werden konnte, ohne dass man es ahnte, ist jedoch immer noch weit leichter sich vorzustellen, als dass grössere Stücke, ganze oder halbe Capitel, in die vorhandenen seien eingeschoben worden. Dem Unterschieber eines ganzen Briefes dürfen wir den Betrug nicht höher anrechnen, als er ihn selbst achtete, und die Zeit nicht vergessen, da es auch bei den Profan-Scribenten Mode geworden war, seinen Werken den Nahmen eines alten Schriftstellers vorzusetzen, ungeachtet es meistens bekannt genug war, wer dieselben geschrieben hatte; das Geschäft hingegen, Einschiebsel zu machen, konnte einer bei weitem mit keinem so guten Gewissen betreiben, und es würde ihm auch gewiss mit Recht weit übler aufgenommen worden seyn, weil das schon eine weit gefährlichere Art der Vermischung des Eigenen mit dem Fremden gewesen wäre. Wir finden zwar allerdings bei den Kirchenvätern nicht selten Klagen über verderbte Handschriften *); allein

gumente. S. De Wette's Einleitung ins N. T. §. 157. Dass ich unter dem zweiten den Brief an die Ephesier gemeint, brauche ich jetzt in der zweiten Auflage um so weniger zu verschweigen, als diese Aeusserung Niemanden mehr befremden kann, der die seither erschienene Einleitung ins N. T. von De Wette (S. 254 bis 265.) kennen gelernt hat. Da indessen die Zweifel an der Echtheit dieses Briefes — einige Eigenthümlichkeiten abgerechnet — hauptsächlich auf der Schwierigkeit beruhen, sein Verhältniss zum Briefe an die Kolosser zu begreifen, die Ideen desselben hingegen und im Ganzen genommen auch die Diction echt paulinisch sind: so kann das kritische Gefühl doch nicht die rechte Stärke der Ueberzeugung von der Unechtheit des Briefes bekommen.

*) So z. B. meldet von *Dionysios von Korinth* Eusebios Kirchengesch. IV. 23. *῞Ετι δὲ ὁ αὐτὸς καὶ περὶ τῶν ἰδίων ἐπι-*

das bezieht sich zunächst auf Glossen, Einschiebsel von einzelnen Versen, und Verschiedenheit der Lesearten aus Unverstand oder Missverstand der Abschreiber, wohl schwerlich hingegen auf solche grössere Interpolationen. Dass das Glossiren namentlich zu Alexandria von Vielen geübt wurde, ist bekannt genug, und es lässt sich begreifen, wie von da aus viele solche Glossen in den Text der Handschriften übergingen und sich entweder allmählich ganz darin festsetzten, oder nur theilweise in einzelnen Abschriften sich fortpflanzten. Von grössern Interpolationen, wenigstens in den Paulinischen Briefen, wäre eine solche leichte und allgemeine Verbreitung nicht möglich gewesen. Denn einmal, sollen sie aus der Zeit herrühren, da die Abschriften noch einzig in den Händen der Gemeindeältesten lagen, so hätte nicht nur über das zu diesem oder jenem Zweck Einzuschiebende ein völliges Einverständniss zwischen denselben vorhanden sein müssen, so dass Niemand von der Gemeinde etwas hätte erfahren können — was schon desshalb unwahrscheinlich ist, weil die Briefe von jeher vorgelesen wurden *) und also ihrem ganzen

στολῶν ὡς ῥαδιουργηθεισῶν, ταῦτα φησίν. ἐπιστολὰς γάρ, ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι, ἔγραψα. καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν· ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες· οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται. οὐ θαυμαστὸν ἄρα, εἰ καὶ τῶν Κυριακῶν ῥαδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβλήκασι. **Origenes zu Matth. XIX, 19.** *Δῆλον ὅτι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφόρα, εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.* Hievon haben wir an dem besonders in der Apostelgeschichte höchst willkürlich interpolirten *Cod. Cantabrig. Graeco-Lat.* ein merkwürdiges Muster.

*) Diess ward jüngst (in den N. Theol. Annalen von Dr. Schulthess) eine »unerweisliche Hypothese« genannt; einmal, nämlich

Inhalte nach bekannt waren — sondern auch eine Conspiration zwischen den Aeltesten aller Gemeinden wäre erforderlich gewesen, weil sonst bald hätte ruchtbar werden müssen, dass die Abschrift der einen Gemeinde mehr enthalte als die der andern; und wie unwahrscheinlich ist nicht auch dieses! Sollen sie aber aus der Zeit herrühren, da schon einzelne Privatpersonen Abschriften besassen, oder wohl gar, da die Ekdosis des *Ἀπόστολος* schon veranstaltet war, so wird es ganz unbegreiflich, wie sich die Interpolation eines einzigen Exemplars dergestalt hätte verbreiten können, dass uns nur Abschriften des interpolirten Exemplars zugekommen, von den übrigen interpolationsfreien Exemplaren aber keine Spur, ja nicht einmal eine Nachricht, übrig geblieben wäre. So viel von der Integrität unserer Briefe, über welche ich mich erklären zu müssen glaubte.

Der Gesichtspunkt, von dem meine Darstellung ausging und auf den sich alles zurückbezieht, liegt in der

bei ihrer Ankunft, seien die Briefe freilich vorgelesen, dann aber aufbewahrt worden; vor Entstehung des Kanons habe man sich nur der alttestamentlichen Schriften und des Evangeliums zum Vorlesen bedient. Dagegen spricht eine Stelle des Eusebios (unmittelbar vor der soeben angeführten), wo er von *Dionysios von Korinth* meldet: *Ἐν αὐτῇ δὲ ταύτῃ (sc. πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ) καὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους μέμνηται ἐπιστολῆς, δηλῶν ἀνέκαθεν ἐξ ἀρχαίου ἔθους ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ποιεῖσθαι. λέγει γοῦν· »τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνεγνώκαμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν· ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.«* Ist es nun wahrscheinlich, dass bischöfliche und Presbyterial-Briefe von jeher in den Gemeinden seien vorgelesen worden, die apostolischen dagegen in der Ruhe und am Schatten gelegen haben?

Entgegensetzung der vorchristlichen Zeit und des Christenthums. Dieser Gegensatz ist der constante Typus der ganzen apostolischen Predigt, und vor allen hat Paulus denselben theoretisch und praktisch so consequent durchgeführt, und in seiner Tiefe aufgefasst und gezeichnet (daher die so oft sich wiederholende Form von ποτὲ μὲν — νυνὶ δὲ), dass wir ihn eigentlich den Wendepunkt nennen können, um den sich alles bewegt. Mit einer anderwärts hergebrachten Eintheilung in Dogmatik und Moral, auf welchen Gegensatz Paulus nicht einmal kommen konnte, und wiederum jener in Theologie, Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Eschatologie und Anthropologie, welche Meyer zum Princip seiner Darstellung gemacht hat, wüssten wir nichts anzufangen; wer davon ausgeht, der kommt gewiss niemals zu einer natürlichen Entwickelung, sondern nur zu einer willkührlichen Zusammenstellung. Um letztere besonders zu vermeiden, habe ich mich in der Darstellung der Lehre in der Regel nur auf solche Stellen berufen, die ihrem Zusammenhang und ihrer Tendenz nach wirklich didaktisch sind, und sie sorgfältig von solchen unterschieden, in denen nur zufällig, im Fluss der Rede und ohne den Zweck der Belehrung, etwas geäussert ist, und wo die gleichen Wörter, die in den didaktischen Stellen eine ziemlich genau begrenzte und sich gleich bleibende Bedeutung haben, weit weniger bestimmt und loser gebraucht sind.

Bei der Vergleichung mit den andern Schriften des Neuen Testamentes habe ich mich besonders vor zwei Einseitigkeiten zu hüten gesucht; die eine ist die, wenn man überall die Einheit und Uebereinstimmung herauszubringen sucht, und der Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit gar keine Rechnung trägt; die andere ist die, wenn man in Begrenzung des Eigenthümlichen zu scharfe Linien gegen einander zieht und die Verschie-

denheit höher anschlägt als die Einheit. Nur in der Verbindung und gegenseitigen Durchdringung beider Richtungen kann die Einseitigkeit vermieden werden; darum suchte ich auch bei der grössten Verschiedenheit die Einheit des lebendigen Geistes des Christenthums, von dem alle beseelt waren, und mit der Einheit zugleich die aus der Geschichte oder den Personal-Eigenthümlichkeiten herfliessende Verschiedenheit der Verknüpfung und Darstellung aufzufassen. Die Vergleichung selbst konnte freilich fast nur in der Lehre von der Erlösung durch Christum, der Versöhnung, der Gerechtigkeit aus dem Glauben u. s. w. stattfinden, da vom Gesetz und der Sünde, und von der Kirche Christi, ausser den Paulinischen Briefen, wenig Systematisches oder der Systematisirung Fähiges im Neuen Testamente vorkommt.

Ein unvermeidlicher Nachtheil einer systematischen Darstellung der Paulinischen Lehre, den wir nur hie und da durch gelegentliche Erinnerungen gut machen konnten, ist der, dass dabei die allmählige Entwickelung und historische Ausbildung der Lehre des Paulus nicht in die Augen fällt. Aber es ist auch sonst eine genaue Darstellung dieses Allmähligen in den vorhandenen Briefen wegen Mangel an Daten kaum möglich, und auch in einer rein historischen Exposition liessen sich nicht mehr als Winke und Andeutungen der innern Fortschreitung des Paulin. Lehrbegriffes geben. Es zeigt sich nämlich in der Reihenfolge der Paulinischen Briefe selbst nur hinsichtlich einiger Punkte, besonders in der sogenannten Eschatologie eine Ungleichheit oder Fortschreitung der Lehre, und die sonstige Verschiedenheit des Inhaltes der Briefe bezieht sich mehr nur theils auf die sich allmählig ausdehnende Wirksamkeit des Apostels, theils auf die unmittelbaren Bedürfnisse derer, an welche die Briefe zunächst gerichtet

waren. In einigen Punkten, z. B. in der Christologie, wo Paulus sich verschiedener Ausdrücke und Darstellungen bedient, wird man schwerlich jemals mit Gewissheit entscheiden können, ob ihnen eine, wenn auch untergeordnete, doch wirkliche Verschiedenheit der Ansicht zum Grunde liege, oder nicht. Die Reihenfolge der Briefe selbst bildet einen schönen Cyklus in theoretischer und praktischer Hinsicht. Sehen wir, wie die frühesten Briefe des Paulus, die an die Thessalonicher, noch voll sind von den Erwartungen seiner Zeitgenossen und von der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi, wie diese sich stufenweise verlieren bis in den Briefen an die Kolosser und Ephesier, wo fast gar keine Spur mehr von ihr zu finden ist und sie beinahe wie vergeistigt erscheint; wie dann die Briefe an die Galater und Römer die Gerechtigkeit aus dem Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo der eingebildeten, auf die Erfüllung des äusserlichen Gesetzes gegründeten Gerechtigkeit entgegen stellen und uns den Apostel im unmittelbaren Streite mit den Juden zeigen; dann die Briefe an die Korinthier, wo wir in das innere Leben der grössten christlichen Gemeinde eingeführt werden und den Apostel in seinem Verhältniss zu den andern Verkündigern sehen, wie er unentweglich seine Rechte behauptet und wie er, die Gemeinde züchtigend, die Geissel des Wortes schwingt; endlich die Briefe an die Kolosser und Ephesier, wo die Universalität des Christenthums gegen die beschränkte Ansicht der Judaisirenden, die vollkommene Freiheit des christlichen Geistes und die allgemeine Beziehung Christi auf das ganze menschliche Geschlecht gepriesen, die Vernichtung hingegen des Jüdischen Staates und Gesetzes sowohl als der heidnischen Götterwelt mit sichtbarem Triumphe geweissagt und verkündet wird: so erkennen wir darin eine herrliche, gewissermassen mit der Ge-

schichte des Christenthums selbst parallel laufende Entwickelung und Fortschreitung, und wie von Einem Punkte aus, dem der Erkenntniss Jesu Christi als des Sohnes Gottes und des Erlösers, sich sowohl der Gesichtskreis als die Sphäre der Wirksamkeit des Apostels allmählig erweitert hat. Ueberall aber finden wir dieselben Grundlehren des Apostels, nur hier in flüchtigen Umrissen gezeichnet, dort genauer ausgeführt und beleuchtet, und an verschiedenen Stellen je nach der Individualität und dem Bedürfnisse der Leser anders hergeleitet, erörtert und angewandt. Alles dieses nun in ein möglichst getreues und vollständiges Bild zu vereinigen, das ist die Aufgabe, deren Lösung wir versuchen wollen.

Ehe wir aber an das Werk selbst schreiten, müssen wir zuerst den Gang, den wir nehmen wollen, vorzeichnen und rechtfertigen. Im Allgemeinen wird sich unsere Aufgabe, wie schon bemerkt, in zwei, zwar dem Umfange nach ungleiche Hälften theilen, in die Darstellung der vorchristlichen Zeit und in die des Christenthums. Wir sind für die Entwickelung der Paulinischen Lehre am allerehesten zu dieser Theilung berechtigt und darauf hingewiesen, da wohl in keines Apostels Gemüthe dieser Gegensatz so scharf ausgeprägt und stets lebendig war, wie in dem des Paulus. Vor seiner Bekehrung zum Christenthum ein schulgerechter Pharisäer und heftigster Feind und Verfolger der christlichen Lehre und Gemeinde, nach derselben ein Apostel Christi an die Heiden; vor seiner Bekehrung ringend nach der eigenen Gerechtigkeit durch Erfüllueg des Gesetzes, dann durch Christum erlöst vom Gesetz und von der Sünde, einzig in der Gnade Gottes und der Gemeinschaft mit seinem Herrn die Gerechtigkeit suchend — stellt er gleichsam an seiner eigenen Person den Gegensatz des vorchristlichen und des christlichen Lebens dar,

und wir haben uns aus seinen eigenen Lebenserfahrungen die eigenthümliche Auffassung dieses Gegensatzes selbst zu erklären (Phil. III, 3—9. Röm. VII, 13—25.). Die Betrachtung der vorchristlichen Zeit könnten wir nun trennen in die des Judenthums und die des Heidenthums, oder der Menschen unter dem göttlichen Gesetze und derer ohne Gesetz, die seit Moses zwei einander gegenüberstehende getrennte Massen bildeten. Allein es fallen beide unter einen und denselben Hauptgesichtspunkt, den der Verschuldung und der Erlösungsbedürftigkeit; daher es zweckmässiger scheint, beide als parallel stets neben einander zu halten, so jedoch, dass wir zugleich auf ihren Unterschied achten. Den Juden und Heiden gemeinschaftlich, wiewohl in verschiedener Form sich kund gebend, sehen wir (Abschn. 1.) die Sünde in ihren Gestalten und mit ihren Folgen, der verdienten und zum Theil schon wirklich eingetretenen Strafe. Von diesem verdorbenen Gesammtzustand der Menschheit blicken wir dann (Abschn. 2.) auf den Anfangspunkt zurück, von welchem die Herrschaft der Sünde und des Todes, die unzertrennlich verbunden sind, ihren Anfang genommen und sich immer weiter ausdehnte. Nun entsteht die Frage, woher es gekommen, dass selbst unter denen, welche das Gesetz und durch dasselbe die Erkenntniss des göttlichen Willens besassen, die Sünde um sich greifen konnte; daher (Abschn. 3.) das Verhältniss der Sünde und des Todes zum Gesetz untersucht wird, wobei sich zeigt, dass gerade das Gesetz Sünde und Tod vermittelte. Diess erhellet noch deutlicher, indem (Abschn. 4.) bewiesen wird, dass Gerechtigkeit, Gottwohlgefälligkeit und Seligkeit niemals aus dem Gesetz hervorgehen können. Daher drängt sich die Frage auf, was denn der Zweck des Gesetzes gewesen, aus welcher Erörterung (Abschn. 5.) sich ergiebt, dass es zum Erziehungsplane Gottes ge-

hörte und die Menschen der Erlösung durch Christum empfänglich machen sollte. Das Resultat der vorchristlichen Periode, woran sich nun das Christenthum knüpft, ist (Abschn. 6.) die Sehnsucht nach der Erlösung. — Die Beschreibung der Erlösungsanstalt Gottes durch Christum bildet den zweiten Theil. Hier machen wir eine relative Trennung des Einzelnlebens vom Gesammtleben, die sich zwar nicht scharf durchführen lässt, wie denn überhaupt immer eines auf das andere hinweist und alles erst im ganzen Zusammenhang recht verstanden werden kann. Im ersten der beiden Abschnitte haben wir demnach zu betrachten, wie die Erlösung sich an dem einzelnen Menschen realisirt. Wir sehen hier, wie der Mensch durch Christum von der Schuldenlast befreit wird und Gewissensruhe findet (§. 1.), wie er von der Last des Gesetzes befreit wird (§. 2.), wie er von der Sünde befreit und gereinigt und in der Gemeinschaft mit Christo eine neue Creatur wird (§. 3.), wie das Leben des Christen als ein Leben im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung sich gestaltet (§. 4.), und wie es als solches ein Gegenstück bildet zu dem Leben, welches von Adam ausgegangen war (§. 5.). Da nun in dieser Hinsicht Christus der Anfänger eines neuen Gesammtlebens ist, so bildet diess von selbst den Uebergang zum zweiten Abschnitt, der die Christen als Gesammtheit, die Gemeinde Christi zum Gegenstand der Betrachtung hat. Hier sehen wir (A.) auf die Bildung der Gemeinde, nämlich ihr Fundament (§. 1.), ihren allmähligen Wachsthum und die Bedingungen derselben (§. 2.), das Verhältniss der Glieder zu einander und ihre Einheit im Geiste (§. 3.), endlich das Verhältniss der Gemeinde zu Christus als zu ihrem Haupte und Regenten, was dann eine Betrachtung der messianischen Würde Christi überhaupt und seines Verhältnisses zu Gott dem Vater und dem heiligen Geiste veranlasst (§. 4.).

Hieran schliesst sich (B.) die Darstellung der Vollendung der Gemeinde durch Christum bei seiner zweiten Erscheinung in Gestalt des verherrlichten Gottessohnes, wo dann alle Christo sich feindselig widersetzenden Mächte besiegt werden und ein seliges Leben in Gott alle Gläubigen mit Christo vereinigt.

ERSTER THEIL.

DIE
VORCHRISTLICHE ZEIT
ODER
DAS HEIDENTHUM UND DAS JUDENTHUM.

ΧΡΟΝΟΙ ʼΑΓΝΟΙΑΣ.

ʽΗ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ.

ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ.

ʽΗ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑ.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Menschen vor Christo sind durch den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntniss allmählig in einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit hineingerathen. Πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι. Röm. III, 9.

Die Wahrheit dieses Satzes beweist der Apostel sowohl an den Hellenen, als an den Juden, und zwar an jedem Theile besonders.

A. Hellenen. Röm. I, 19 — 32.

Gott hat sich den Menschen ursprünglich geoffenbaret in seiner allgegenwärtigen Macht, die alles erschaffen hat und unsichtbarer Weise alles trägt und erhält (ἀΐδιος δύναμις) und in seiner zwar alle menschliche Vernunft weit übersteigenden, aber doch aus ihren Spuren und Zeugnissen, von der menschlichen Vernunft anzuerkennenden (νοούμενα) erhabenen Göttlichkeit und Weisheit, die alles nach dem Gesetze der Zweckmässigkeit und Schönheit geordnet hat (θειότης) *). In dieser

*) In dem Wort θειότης liegt freilich an und für sich nur der ununterschiedene Begriff der Göttlichkeit, des göttlichen Wesens, die Beschaffenheit dessen, der θεῖος ist; der Zusammenhang aber, sowohl das Vorangehende als das Nachfolgende, lässt auf keine andere Bestimmtheiten des göttlichen Wesens schliessen,

Offenbarung liegt die Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen; denn jenes unsichtbare und verborgene Wesen Gottes (τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ) ist das eigentlich Uebernatürliche *(supra naturam)*, aber es wird zum Natürlichen und Offenbarten im Bewusstsein des Menschen, der jenes Unsichtbare aus den Werken vermittelst seines geistigen Auges anschaut (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται), und dem so das Göttliche nicht als ein ferne Liegendes, und von dem Geiste Geschiedenes, sondern als ein Nahes und dem Geiste Gegenwärtiges gegeben ist. Das Bewusstsein Gottes erwacht in dem Menschen durch die Betrachtung der Schöpfung, als dem Werke der Allmacht und gütigen Weisheit; auf dieses wies Paulus selbst hin in seinen Reden zu Athen (Apg. XVII, 24 — 28.) und zu Lystra (XIV, 15 — 17.), da er in den Hellenen die Erkenntniss des lebendigen Gottes im Gegensatz der todten Götzen hervorrufen wollte. Mit ihr ist aber auch zugleich die Erkenntniss des göttlichen Willens verbunden, den wir auch unter die θειότης subsumiren können. Darum redet der Apostel von einem in die Herzen der Menschen geschriebenen Gesetze, dessen Vorhandensein auch die Heiden oft durch ein dem Gesetze entsprechendes Handeln beweisen, und dem Gewissen, das ihnen dabei das gute Zeugniss recht zu handeln gibt (Röm. II, 15.), so wie er ihnen auch die Erkenntniss des göttlichen

als (neben der Allmacht) auf die Güte (Apostelg. XIV, 17.), Weisheit (XVII, 26.) und Geistigkeit desselben (Vs. 29.). Offenbar will Paulus sagen, die Heiden, denen Gott sowohl in seinen Werken in der Natur als in ihrem Innern sich nicht unbezeugt gelassen, hätten beides mit einander verbinden und das reine Bewusstsein Gottes festhalten sollen; sie könnten daher nicht entschuldigt werden, wenn sie selbiges verloren hätten, indem sie, bloss an den einzelnen geschaffenen und vergänglichen Erscheinungen hangen bleibend, zur Anbetung der Creaturen herabgesunken wären.

Strafgesetzes (δικαίωμα τοῦ ϑεοῦ, Röm. I, 31.) über die Unsittlichkeit zuschreibt. Dieses dem Menschen natürliche, noch nicht verunreinigte und verkehrte Bewusstsein Gottes nennt er ἀλήϑεια τοῦ ϑεοῦ (Röm. I, 25.) oder schlechthin ἀλήϑεια (I, 18. II, 8.), das entstellte, verkehrte oder ausgelöschte, ψεῦδος *)

Nach einer solchen bestimmten und fortwährenden Offenbarung Gottes durch die Welt, sind also die Menschen nicht zu entschuldigen (ἀναπολόγητοι), sie haben sich selbst die Schuld beizumessen, wenn sie Gottes Zorn und Strafe trifft. Ihre Verirrung (πλάνη, ἄγνοια, ψεῦδος) begann damit, dass sie Gott, wiewohl sie ihn kannten, doch nicht ehrten, noch sich zum Danke gegen ihn verpflichtet fühlten; ihre Gedanken wurden eitel, ihr Verstand verwirrt und verfinstert; während sie in ihrer thörichten Eitelkeit weise zu sein vorgaben, zeigten sie sich als Thoren, und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit einem leblosen, nichtigen (μάταιον) Bilde eines vergänglichen Geschöpfes (vgl. Ps. CVI, 20. Jerem. II, 11.), und beteten dasselbe statt des Schöpfers an und verehrten es. Die Folge davon, welcher Gott sie hingab, überliess (παρέδωκεν), die verdiente Strafe, welche der Zorn Gottes (ὀργὴ ϑεοῦ) über sie verhing, waren erstlich jene unnatürlichen Lüste **) (Röm. 1, 24. 26 — 28.), ein unmittelbares Erzeugniss der Idololatrie***); sodann das Hervortreten alles

*) Wiewohl auch die Auslegung ἀλήϑεια ϑεοῦ, das wahre Wesen Gottes, der wahre Gott, und ψεῦδος, die Götzen, als falsche, nichtige, selbsterdichtete Wesen, vieles für sich hat und vom nächsten Zusammenhang aus betrachtet wahrscheinlicher ist.

**) Ich will statt aller andern nur auf den Athenäos verweisen, z. B. Deipnos. XIII, 20.

***) Wahr und tiefsinnig weist Schleiermacher (Glaubenslehre, d. 1. Ausg. Bd. 2. §. 88, 2) hievon die Genesis nach: »Ist das Herz noch im Sinnlichen befangen, so dass der Mensch sich

möglichen Bösen, der grössten Verwilderung und Unordnung im geselligen Leben (28—31. Vgl. Ephes. IV. 17—19. 2. Timoth. III. 2—7.)*). Beides fasst Paulus

immer bestimmt, wie er sich durch das Bewusstsein Gottes nicht bestimmen könnte: so entsteht eine Neigung, dieses Bewusstsein auch im Verstande so umzugestalten, dass es sich mit jener Selbstbestimmung vertragen möchte. Als das schlimmste Erzeugniss dieses Bestrebens stellt Paulus die Abgötterei dar; das verbreitetste aber und nirgend ganz auszutilgende ist das menschenähnliche in unsern Vorstellungen von Gott, welches sich als der verschwindende Ueberrest von Abgötterei ansehen lässt, und wie diese selbst, immer auch irgend einer Seite des ungöttlichen Lebens Vorschub thut.» Vgl. 2. Ausg. Bd. 1. S. 405.

*) Dass Paulus sich keiner Uebertreibung schuldig gemacht, dafür möge der einzige Seneca, sein Zeitgenosse, zum Gewährsmann dienen. De ira II, 8. 9.: *Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur, quam quod possit coercitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est, libido se impingit. Nec furtiva iam scelera sunt; praeter oculos eunt; adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupére legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt.*

. Non hospes ab hospite tutus,
Non socer a genero: fratrum quoque gratia rara est.
Imminet exitio vir coniugis, illa mariti:
Lurida terribiles miscent aconita novercae;
Filius ante diem patrios inquirit in annos.

Et quota pars ista scelerum est? non descripsit castra ex una parte contraria, parentum liberorumque sacramenta diversa, subiectam patriae civis manu flammam, et agmina infestorum equitum ad conquirendas proscriptorum latebras circumvolitantia, et violatos fontes venenis, et pestilentiam manu factam, et praeductam obsessis parentibus fossam, plenos carceres, et incendia totas urbes concremantia, dominationesque funestas, et regnorum publicorumque exitiorum clandestina consilia: et pro gloria habita, quae quamdiu opprimi possunt, scelera sunt: raptus ac stupra, et ne os quidem libidini exceptum. — Adde nunc publica periuria gentium,

zusammen unter dem Begriff des ϑάνατος, des aus einer völligen Corruption entspringenden geistigen und physischen Todes, welcher nach der orientalischen Begriffsbildung *) zu der ζωή, der Fülle des Lebens und der Seligkeit, den Gegensatz bildet, und die Spitze und Summe alles Uebels bezeichnet **). Diesen Tod stellt er dar sowohl als eine natürliche Folge, gemäss dem δικαίωμα τοῦ ϑεοῦ, dem von Gott aufgestellten Naturgesetze, und in dieser Beziehung konnte er von Gott sagen παρέδωκεν αὐτοὺς u. s. w. (24. 26. 28.), indem nämlich Gott sein Gesetz über den Zusammenhang von Sünde und Uebel als Strafe an ihnen vollzog, als den verdienten Lohn (ἀντιμισϑίαν ἣν ἔδει, 1. 27.), darum, weil sie keine Entschuldigung haben, da Gott sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hatte, und sie auch sein Naturgesetz, jenes δικαίωμα, ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι ϑανάτου εἰσίν, erkannten. Diess ward auch wirklich erkannt; denn wer sollte sich nicht des Platon erinnern, wie scharf er die Unsittlichkeit, die ihm ebenfalls in der Nichterkenntniss beruhte, als die Quelle des gesammten moralischen und physischen Verderbens im geselligen Leben der Menschen bezeichnete? Ueberhaupt erinnert uns diese ganze Ansicht des Paulus, der aus der Verkehrung und Verfinsterung des Gottesbewusst-

et rupta foedera, et in praedam validioris quicquid non resistebat, abductum; circumscriptiones, furta, fraudes, infitiationes, quibus trina non sufficiunt fora. Si tantum irasci vis sapientem, quantum scelerum indignitas exigit; non irascendum illi, sed insaniendum est. Vergl. Epist. 95.

*) Treffliche Nachweisungen hierüber findet man bei Tholuck Ausl. des Br. an die Römer S. 179. u. 181. u. f. d. 3. Ausg.

**) Ueber diese Verunreinigung des Gottesbewusstseins, und wie alle Sünde und Uebel damit zusammenhangen, siehe die trefflichen Erörterungen Rütenick's in s. christl. Glauben §. 8. u. 14. Schleiermacher a. a. O. §. 75 — 78. d. 2. Ausg.

seins im Menschen allen Irrthum, und mit und durch diesen alle Sünde und alles Uebel herleitet, an jenes Licht unter den Hellenen; denn gerade darin zeigt sich besonders das Christliche in Platon, dass er lehrte, «die wahre, vollkommene Erkenntniss sei nur Gottes Besitzthum; aber die menschliche Seele sei gleichsam eingetaucht in diese Erkenntniss; und in welcher nur ihre göttlichen Züge nicht unkenntlich gemacht, wessen geistiges Auge nicht verfinstert und unterdrückt sei von der Gewalt des Irdischen und Vergänglichen, der lebe ein göttliches Leben und wachse in der Gottähnlichkeit; die aber dem Irdischen nachjagen, die greifen nach Schattenbildern, und seien geblendet und betrogen vom Irrthum.» Auch verdient eine Stelle aus den Klementinischen Homilien damit verglichen zu werden. *Hom.* 1. 18. (*Patr. Apostol. ed. Cotelerii. Tom.* 1. *p.* 626.). *Ἡ τοῦ θεοῦ βουλὴ ἐν ἀδήλῳ γέγονε κατὰ πολλοὺς τρόπους· τὰ μὲν πρῶτα εἰςαγωγὴ κακὴ, συντροφία πονηρὰ, συνήθεια δεινὴ, ὁμιλία οὐ καλὴ, πρόληψις οὐκ ὀρθὴ, διὰ ταῦτα πλάνη· εἶτα ἀφοβία, ἀπιστία, πορνεία, φιλαργυρία, κενοδοξία, καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία κακὰ, ὥςπερ καπνοῦ πλῆθος, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦντα τὸν κόσμον τῶν ἔνδοθεν οἰκούντων ἀνδρῶν ἐπεθόλωσαν τὰς ὁράσεις καὶ οὐκ εἴασαν ἀναβλέψαντας, ἐκ τῆς διαγραφῆς (e mundi descriptione) τὸν δημιουργὸν συγκατανοῆσαι θεὸν, καὶ τὸ τούτῳ δοκοῦν γνωρίσαι.*

Parallelen zu der Paulinischen Ansicht finden sich auch in den andern Schriften des Neuen Testamentes. Zwar sind die Reden Christi meistens nur gegen die Juden und die Archonten des jüdischen Volkes gerichtet, und sollten ihnen zeigen, dass sie die Erkenntniss Gottes, deren sie sich rühmten, nicht besässen, und in keiner Gemeinschaft und Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen ständen (Joh. VIII.). Aus diesem Negativen, dem Nicht-Haben Gottes oder dem Nicht-Sein aus

Gott, liesse sich freilich das Positive, das Verderbt- und Verlorensein der Erkenntniss Gottes noch nicht erweisen. Allein es gibt doch Aussprüche, die ein solches ursprüngliches Bewusstsein Gottes, ein inneres Licht in dem Menschen vorauszusetzen scheinen. Joh. VIII, 47., ὁ ὢν ἐκ τοῦ ϑεοῦ, was von einem Menschen gesagt ist, der im Allgemeinen das Bewusstsein Gottes, den Wahrheitssinn, in sich trägt. VI, 45., ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαϑὼν (womit zu vergleichen ist 1 Joh. II, 7., ἐντολὴ παλαιὰ, ἣν εἴχετε ἀπ᾽ ἀρχῆς, insofern es nicht besser ist, die Ausdrücke παλαιὰ und ἀπ᾽ ἀρχῆς auf die erste Unterweisung im Christenthum zu beziehen. IV, 6., ὁ γινώσκων τὸν ϑεὸν, ἀκούει ἡμῶν) — besonders aber Matth. VI, 22. 23. wo ὁ ὀφϑαλμὸς ἁπλοῦς analog ist mit τὸν ϑεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει Röm. I, 28.; der ὀφϑαλμὸς πονηρὸς ist der ἀδόκιμος νοῦς, und τὸ σκότος ὅλου τοῦ σώματος, das die Frucht davon ist, ist in der Paulinischen Gedankenreihe der ϑάνατος. — Ferner ist zu beachten das Wort Petri, Apg. X, 35., ἐν παντὶ ἔϑνει ὁ φοβούμενος τὸν ϑεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, wo freilich zunächst die Jüdischen Proselyten oder wenigstens Verehrer des einigen Gottes, gemeint sind, die aber doch bis dahin noch nichts vom Christenthum wissen. Nur die, in denen diese Erkenntniss und Furcht Gottes wohnt, sind ihm angenehm zur Verkündigung des Evangeliums, was ganz übereinstimmt mit Joh. VI, 44. VIII, 47.; in welchen sie aber noch nicht erwacht und zum Leben gekommen ist, die sind in der ἄγνοια 1 Petr. I, 14. Apg. III, 17. (vergl. Eph. IV, 18. Apg. XVII, 30.). So redet auch Jakobus von einem πλανηϑῆναι ἀπὸ τῆς ἀληϑείας und einer πλάνη ὁδοῦ, V, 19. 20. Vgl. 2 Petr. II, 18.

B. Juden. Röm. II, 1—24. III, 10 — 19.

Dass sich bei diesen die Erkenntniss Gottes nicht wie bei den Heiden in Idololatrie verwandeln und

dadurch die Sündhaftigkeit bis zur völligsten geistigen und physischen Verderbniss steigern konnte, dafür war gesorgt durch das ihnen von Gott durch Moses ertheilte geschriebene Gesetz, den *νόμος Μωϋσέως*, der unter ihnen die Erkenntniss Gottes bewahrte und ihnen den Willen Gottes vorhielt. Zwar hatten auch sie, wiewohl im Besitz des geschriebenen Gesetzes, das Bewusstsein Gottes verloren, wie denn Christus bei Johannes VI, 45. VIII, 47. die Juden im Allgemeinen als solche ansieht, die nicht aus Gott seien, daher auch nicht auf das Wort Gottes hören. Aber Paulus greift die Juden mehr an als Uebertreter des göttlichen Gesetzes, worin den Thätern desselben die Seligkeit (*ζωή*) zur Belohnung, den Uebertretern das Verderben (*θάνατος*) als Strafe verheissen war. Keiner hat das Gesetz erfüllt, und darum werden alle durch dasselbe gerichtet werden, alle der göttlichen Strafe anheimfallen. Das Verderben wird also auch die Juden erreichen, und zwar als eine um so verdientere Strafe, als sie sich durch die Güte Gottes, der ihnen die Erkenntniss seines Wesens und Willens schenkte und bewahrte, nicht zur Sinnesänderung bewegen liessen. Der Stolz hatte sie geblendet und verhärtet, der natürlich im Gegensatz gegen die rings sie umgebenden abgöttischen Völker grosse Nahrung fand und sich durch die an die Abstammung von Abraham geknüpften Verheissungen steigerte bis zu dem vermessenen Vorurtheile, dass sie schon als Inhaber des Gesetzes (*ἀκροαταὶ τοῦ νόμου*, Röm. II, 13.) nicht nur selbst, ihrer Uebertretungen ungeachtet, vom Gerichte frei gesprochen, sondern auch das Richteramt über alle andern Völker erhalten würden (II, 1. 17. u. f.). Allein vor Gott gilt kein Ansehen der Person, er sieht auf das Innere des Menschen (*οὐ προςωπολήπτης ὁ θεός, ἀλλὰ καρδιογνώστης*); die Beschneidung, das Zeichen des Bundesvolkes, die erst bei der Erfüllung des Gesetzes etwas

werth ist, nützt ihm nichts, weil die Beschneidung des Herzens (5 Mos. X, 16. Jerem. IV, 4.), die gottgefällige Gesinnung fehlt. Daher denn Paulus eine scharfe Polemik gegen diejenigen übt, die sich auf die Beschneidung am Fleische etwas zu Gute thun; ungeachtet sie vor Gott eben so verwerflich sind, als die Heiden; denn das Gericht Gottes ergeht über alle, welche das Böse thun. (Nahe verwandt damit ist die Polemik Christi gegen die Pharisäer und Schriftkundigen, als gegen die Führer und Obersten des Jüdischen Volkes. Vergl. Matth. [III, 9. 10.] XII, 41. u. f. XXIII, 23. u. f.; Joh. VII, 19. VIII, 39. u. f.)

Diese ganze Erörterung betraf nicht so fast die einzelnen Menschen, sondern dieselben in ihrem Zusammensein betrachtet, als Massen nach dem grossen Typus des Völkerlebens *); daher der Schlusssatz, womit Paulus endet, *πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδικος τῷ θεῷ*, d. h. das ganze menschliche Geschlecht ist in einen solchen Gesammtzustand von Verdorbenheit und Zerrüttung versunken, so weit von der Erkenntniss und dem Willen Gottes abgewichen, dass es von Rechtswegen nichts anderes als die Strafe (*δίκη*) von Gott zu erwarten hätte.

*) Schleiermacher's Glaubenslehre. 1. Ausgabe. Bd. II. S. 39. u. f. 2. Ausg. Bd. I. S. 421. u. f.

ZWEITER ABSCHNITT.

Beziehung der Sündhaftigkeit aller Menschen auf die Sünde des ersten Menschen, oder von der sogenannten Erbsünde.

Δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Röm. V, 12.

Diese Beziehung kommt ausser einer Andeutung in 1 Kor. XV, 47—49. nur in einer einzigen Stelle in den Paulinischen Briefen Röm. V, 12—19. vor. Der Apostel war dort begriffen in einer Schilderung der Freude der Christen über das mit Gott versöhnte Bewusstsein und das selige Leben, das sie Christo verdanken, und diess erinnerte ihn an das Gegenbild desjenigen, von welchem sich die Sünde und Unseligkeit über die Menschen verbreitet hatte. Diese Beziehung der Sünde aller Menschen auf die Sünde des ersten Menschen hatte Paulus als eine gangbare Theorie aus der rabbinisch-jüdischen Theologie in das Christenthum hinübergebracht*), und indem er nun dieselbe im Lichte des Christenthums betrachtete, musste ihm natürlich das Verhältniss Christi zu Adam unter dem Gegensatz eines Typus und Antitypus erscheinen. Wie von Christo Heil und Leben über die Menschen sich verbreitete, so von Adam Tod

*) Sie kommt aber nicht im A. T., sondern erst in den Apokryphen vor. Vgl. Sir. XXV, (24.) 32. Weish. II. 23. 24. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol. S. 352. Koppe zur *Epist. ad Rom.* p. 107. Hase's Evang. Dogm. §. 67. De Wette's bibl. Dogm. §§. 116. 117. 183. 184.

und Verderben; der Vergleichungspunkt ist also die Abhängigkeit der Menschen von dem einen sowohl als von dem andern. Es liegt aber in dem Zusammenhange der Sündhaftigkeit aller spätern Menschen mit dem Anfangspunkte der Sünde allerdings ein didaktischer Gehalt und eine vernunftmässige Wahrheit, die wir aus der besondern Vorstellung derselben herauszuheben haben.

«Durch Einen Menschen, den Adam, ist die Sündhaftigkeit (ἁμαρτία) in die Welt gekommen *); durch die Sündhaftigkeit aber ist der Tod gekommen; und inwiefern alle Menschen gesündigt haben (welches Sündigen aber von der von Adam auf alle übertragenen Sündhaftigkeit abhängig ist), so ist auch der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen.» Nun kommt dem Paulus in den Sinn, dass man zur Widerlegung der Abhängigkeit des Todes Aller von der Sünde Aller seine IV, 15. ausgesprochene Behauptung οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις benutzen und den Einwurf machen könnte, dass von Adam bis Moses keine ἁμαρτία dagewesen sei. Um diesem Einwurf zu begegnen, fügt er parenthetisch hinzu: «bis zum Gesetze nämlich war die

*) Im Widerspruch damit scheint zu stehen 1 Timoth. II, 14. (vgl. 2 Kor. XI, 3. Sir. XXXV, (24.) 32.), wo der Eva die παράβασις zugeschrieben wird, so dass dieser die Urheberschaft der Sünde zugestanden werden müsste, dem Adam nur auf mittelbare Weise. Das gehört aber mit zu den Sonderbarkeiten jenes Briefes, und die Art, wie dort nun vollends durch diesen freilich aus der Erzählung der Genesis hergenommenen Umstand eine Vorschrift begründet wird, ist fast lächerlich. Diejenigen, welche jenen Brief für echt halten, können sich den Widerspruch so lösen, dass sowohl der Zweck der Abhandlung im Briefe an die Römer erfordert habe, als auch der Zusammenhang lehre, dass er hier den Mann, als das Haupt der gesammten Menschenfamilie meine. Oder vielmehr beruht das Hervorstellen Adams auf der Betrachtungsweise der alten Welt überhaupt, in welcher das weibliche Geschlecht in den Hintergrund tritt.

Sünde in der Welt», d. h. schon die ganze Zeit vom Sündenfall bis zur Mosaischen Gesetzgebung sei eine Zeit zwar nicht der *παράβασις*, aber nichts desto weniger der *ἁμαρτία*, der Sündigkeit, gewesen; alle haben gesündigt, wenn schon nicht, wie Adam, durch Uebertretung eines positiven Gebotes; und auch über diese hatte die Sünde, und durch sie der Tod seine Herrschaft verbreitet. — Für Adam war der Tod eine positive Strafe, weil er, nach der Schrift, ein positives Gebot übertreten hatte (daher die Ausdrücke *παρακοὴ*, *παράβασις*, *παράπτωμα*); für die andern Menschen aber bis Moses, überhaupt für alle die, welche kein positives Gesetz hatten *), also nach der Paulinischen Vorstellung, im Ganzen genommen für alle Juden vor Moses, und für alle Heiden, ist der Tod als eine natürliche und selbstverschuldete Folge (mithin doch auch als Strafe) gekommen, gemäss dem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* (Röm. I, 32.) *ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσιν*, oder dem von Gott statuirten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel **). Diesen Zustand (zum Unterschiede von dem, da der Tod betrachtet werden konnte als die positive Strafe für die Uebertretung des Gesetzes) nennt Paulus eine *βασιλεία τοῦ θανάτου*. — Ein anderer Zusammenhang aber, als der der Identität der menschlichen Natur und also auch der Uebertragung ihrer Sündhaftigkeit auf alle Nachkommen, ist nirgends angedeutet. Denn auch der Satz (Röm. V, 19.), *διὰ τῆς*

*) Denn diess sind *οἱ μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* (Röm. V, 14.). Das *μὴ* muss also bleiben, wenn schon einige Lateinische Kirchenväter es entweder nicht hatten oder nicht verstanden.

**) Im gleichen Sinne sagt der Apostel Röm. II, 12. *ὅσοι ἀνόμως* (ohne positives Gesetz) *ἥμαρτον*, *ἀνόμως* (ohne positive Strafe) *καὶ ἀπολοῦνται*, und VI, 23. *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, θάνατος*.

παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, besagt weiter nichts, als dass schon in der Sündhaftigkeit Adams, die sich in der Uebertretung eines positiven Gebotes zuerst als wirkliche, bewusste Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen; dass in der Sünde des Anfängers des menschlichen Geschlechtes die Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes schon mitgesetzt, durch sie vermittelt und bedingt sei *). Und so ist auch die Verdammniss (κατάκριμα Vs. 18.), welche durch die Sünde Adams alle Menschen trifft, bedingt durch den natürlichen Zusammenhang, in welchem alle mit ihm stehen, gerade wie, gemäss der Th. II. Abschn. 1. § 5. gegebenen Darstellung des Antitypus, durch Christi vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens (δικαίωμα) alle gerecht werden, inwiefern sie nämlich in die geistige Lebensgemeinschaft mit ihm getreten sind.

Mag er sich nun auch den Fall Adams als ein Betrogensein vorgestellt und nach hebräischer Vorstellung eine Mitwirkung der ὄφις (d. h. nach damaliger Vorstellung des Teufels; vgl. Weish. II, 23. 24.) hiebei gedacht

*) Marheineke's christl. Dogmatik §. 265. «Die biblische Tradition stellet den Sündenfall als ein Geschehenes dar zu einer gewissen Zeit, an einem gewissen Individuum und unter bestimmten Umständen. In der That und Wahrheit aber ist die Individualität hiebei nur das formale Moment des Thuns, und nicht der Einzelne ist es, der da handelt und fällt, sondern die Gattung. Jener ist hier nichts anders, als das allgemeine Selbst, der Repräsentant der Menschheit oder der die Menschheit vorstellende. Ihre Wahrheit aber hat die Vorstellung in dem Begriff der allgemeinen Sünde und Sündhaftigkeit des aus dem natürlichen Dasein herkommenden Bewusstseins. Es findet sich in allen Nachkommen Adams bei dem Erwachen des Selbstbewusstseins dieses mit dem Widerspruche behaftet, welcher nicht bloss die Negation des Guten, sondern auch die positive Renitenz, der Hang zum Bösen ist.»

haben (vgl. 2 Kor. XI, 3. 1 Timoth. II, 14.): so ist doch von einer durch den Fall, d. h. die erste wirkliche Sünde, Adams geschehenen Veränderung der sittlichen Natur des Menschen *), oder gar seiner leiblichen Beschaffenheit, wie **Philo** angenommen zu haben scheint **), keine Spur bei ihm zu finden; im Gegentheil setzt er 1 Kor. XV, 45—47., wo er zwar in einem andern Zusammenhange davon redet, den *πρῶτος Ἀδὰμ* von vorn herein als *χοϊκός*, *ἐκ γῆς* (s. v. a. *γηγενὴς* Weish. VII, 1.) und *ψυχικός* ***), was er doch gewiss nicht erst von seiner Natur, wie sie nach dem Falle war, verstanden wissen will. Es könnte indessen scheinen, die Stelle Röm. V, 18. würde jener Meinung besonders Vorschub thun †). Allein erstlich ist nicht zu vergessen, dass gerade hier die Entgegensetzung ihren höchsten Punkt erreicht, so dass nicht leicht zu entscheiden ist, wie viel von der Darstellung des Typus auf Rechnung des Antitypus zu setzen sei; anderseits müssen wir auch hier sagen: das *παράπτωμα* ist durch die *ἁμαρτία*, die sündhafte Natur, bedingt, und nur die erste in eine bewusste That heraustretende Aeusserung derselben; und ebenso ist auch das *κατάκριμα*, dem alle Menschen unterliegen, bedingt durch die

*) Die Unhaltbarkeit des auf dieser Voraussetzung beruhenden kirchlichen Dogmas hat **Schleiermacher** aus der dadurch entstehenden Verwirrung der Begriffe vortrefflich nachgewiesen. Glaubensl. 1. Ausg. Bd. II. S. 50. u. f. 2. Ausg. Bd. I. S. 429. u. f.

) S. **De Wette's bibl. Dog. § 184.

***) *Χοϊκὸν* heisst in jener Stelle der Leib des ersten Adam im Gegensatz gegen den himmlischen verklärten Leib des auferstandenen Christus, und *ψυχικὸς* ist Negation des *πνευματικὸς*, so dass es das Nicht-Durchdrungensein von dem göttlichen Geiste bezeichnet.

†) Diese Stelle wird später Th. II. Abschn. 1. § 5. ihre besondere Erklärung finden.

ἁμαρτία, die sündhafte Natur, an welcher alle Antheil haben, so dass man mit allem Recht aus Vs. 12. dazu suppliren kann, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Dass alle Menschen bloss die Verschuldung Adams zu büssen haben, ist keineswegs Ansicht des Paulus. Nach ihm ist zwar Adam allerdings Urheber der Sündigkeit und insofern auch erste Ursache des Todes; aber zugleich haben die Menschen durch eigenes Sündigen denselben verdient. Auch in Eph. II, 3., welches man wegen des Ausdruckes τέκνα φύσει ὀργῆς als eine Beweisstelle anzuführen pflegt, liegt jene Ansicht nicht. Denn gesetzt auch, φύσει sei ursprünglich, wiewohl es schon um der Varianten willen und auch wegen seiner sonderbaren Stellung nicht ganz unverdächtig ist, so kann doch der ganze Ausdruck nichts weiter bedeuten, als der parallele ὑπόδικος τῷ θεῷ. Τέκνον bezeichnet nämlich allgemein das Verhältniss der Abhängigkeit *); die ὀργή ist, wie wir schon gesehen haben, die, sei es nun das natürliche oder das positive Strafgesetz, vollziehende Thätigkeit, also die Strafgerechtigkeit Gottes, oder, um bei der ohne Zweifel auch dem Paulus zu vindicirenden hebräischen Vorstellungsart von einem über die Nichtachtung seines heiligen Willens erzürnten Gott zu bleiben, der Zorn, Unwille, Entrüstung Gottes; und somit ist τέκνον ὀργῆς strafbar, der Strafe verfallen, oder Gott entfremdet, von ihm verworfen, fluchbeladen. Will man nun φύσει nicht fahren lassen, so bedeutet es «vermöge der Geburt und Abstammung, der Natur nach, ursprünglich», wie Gal. II, 15. und IV, 8. (in der That und Wahrheit), ἐκ φύσεως Röm. II, 27., κατά φύσιν XI, 21, und Röm. II,

*) Vgl. Eph. II, 2. V, 6. Kol. III, 6. υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, 2 Petr. II, 14. τέκνα κατάρας, Eph. V, 8. τέκνα φωτός, 1 Petr. I, 14. τέκνα ὑπακοῆς, zu welcher Stelle Steiger's treffliche Bemerkungen über diesen Sprachgebrauch nachzusehen sind.

14. (wo ich *φύσει* mit Rückert zu *μὴ ἔχοντες νόμον* ziehe). Der Sinn ist dann also der: »Vermöge unserer Geburt und Abstammung waren wir (alle, Juden und Heiden) einst Kinder des Zorns«, d. h. wir durften nichts als Zorn und Strafe erwarten *). Weil hier nicht von einem ursprünglichen, sondern bloss von dem geschichtlich gewordenen, factisch gegebenen Zustande des Menschengeschlechtes die Rede ist, so gehört diese Stelle gar nicht in die Lehre von der Erbsünde.

Aus diesem allem ergibt sich von selbst, dass Paulus keine solche ursprüngliche sittliche Vollkommenheit und Unsündlichkeit des ersten Menschen vor seiner ersten Sünde lehrte, welche die ihm von Anfang einwohnende Anlage zur Sündhaftigkeit aufheben (worin diese Anlage bestehe, wird sich im Verfolge zeigen) und dagegen zur Annahme einer wunderbaren Verwandlung der pneumatischen Natur in die psychische nöthigen würde, wie denn überhaupt die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen auch in die Stelle Gen. I, 27. erst später (vgl. schon Weish. II, 23.) hineingelegt worden ist, ungeachtet der Zusammenhang, der lediglich von der dem Menschen zuerkannten Naturbeherrschung spricht, bestimmt genug darauf hindeutet, dass unter dem Bilde Gottes neben der aufrechten Ge-

*) Clemens v. Alex. führt diese Stelle an mit Weglassung des *φύσει*. *Cohortat. ad Gentes*, *Opp. Tom. I. p.* 23. *ed. Potteri.* *Ἦμεν γάρ που καὶ ἡμεῖς τέκνα ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί· ὁ δὲ Θεός, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, ὄντας ἤδη νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν, συνεζωποίησεν τῷ Χριστῷ· ζῶν γὰρ ὁ Λόγος, καὶ συνταφεὶς Χριστῷ, συνυψοῦται Θεῷ· οἱ δὲ ἔτι ἄπιστοι τέκνα ὀργῆς ὀνομάζονται, τρεφόμενα ὀργῇ· ἡμεῖς δὲ οὐκ ὀργῆς θρέμματα ἔτι, οἱ τῆς πλάνης ἀπεσπασμένοι, ἀΐσσοντες δὲ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν· ταύτῃ τοι ἡμεῖς οἱ τῆς ἀνομίας υἱοί ποτε διὰ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ Λόγου, νῦν υἱοὶ γεγόναμεν τοῦ Θεοῦ.*

stalt nur die zu jener Thätigkeit erforderlichen geistigen Eigenschaften gemeint seien, wie sie Sir. XVII, 1—12. näher beschrieben werden. Dass man sich unter dem Bilde Gottes nichts gedacht habe, was der Mensch durch den Sündenfall verloren hätte oder auch nur verlieren könnte, beweist ferner 1 Mos. IX, 6. Ps. VIII, 6. vgl. Jak. III, 9. Auch sonst liegt für den Ausdruck *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* nach dem Hebräischen Sprachgebrauche der Vergleichungspunkt in der *κυριότης*, der Herrschaft, deren Möglichkeit und Wirklichkeit aber eben der Geist ist. 1 Mos. II, 7. Hiob. XXXII, 8. Vgl. 1 Kor. XI, 7.*) Die zwiespaltlose Unschuld der ersten Menschen ist demnach weiter nichts, als der Züstand des Kindes, das sich des Widerstreites seines Willens mit einem Gesetze noch nicht bewusst geworden ist, in dessen Seele noch keine Regungen des Gewissens vorgekommen sind, oder, wie die Schrift selbst sagt (1 Mos. III, 4—7. vgl. II, 25.), das noch nicht von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen gegessen hat. Vgl. Abschn. 3. A. **)

*) So erklärt Chrysostomos, *Hom. CXXXIV.*, *εἰκὼν* durch (*οὐχ ὁ χαρακτὴρ τοῦ σώματος, ἀλλὰ*) *τὸ ἀρχικὸν ἀξίωμα.* Kyrillos v. Alex. *contra Anthropomorph. lib. I. cap.* 3.: *Οὐκ ἀπίθανον δὲ καὶ κατὰ τὸ ἀρχικὸν ἐνεῖναι λέγειν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς Θεόν· δέδοται γὰρ αὐτῷ τὸ ἄρχειν ἁπάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.*

) **Marheineke's christl. Dogm. § 260. Das Entstehen der ersten Sünde begreift sich leicht aus der Schwachheit der kindlichen Unschuld; in dieser Ununterschiedenheit seiner von sich selbst ist weder Gutes noch Böses in ihm, als seine eigne That; das Unschuldigsein ist zugleich noch das Nichtsthun. Diese Unschuld aber selbst als eine solche zu wissen, welche die Schuld an ihr hat, ist einer der stärksten Fortschritte der neuern Philosophie. Um sich aus dieser einfachen Unmittelbarkeit zu erheben und es zur That des Guten zu bringen, muss das Selbstbewusstsein erst den Unterschied setzen, der in der aus der Natur herkommenden Begierde und im Willen sodann zu dieser Entzweiung wird. Erst

Und auf der andern Seite dachte sich Paulus den von Adam ausgegangenen und auf alle Menschen verbreiteten, verdorbenen und sündhaftigen Zustand keineswegs so schlechterdings von allem Guten entblösst, dass nicht der Mensch einer Empfänglichkeit für das Wahre und Gute und einer Sehnsucht darnach, ja eines gewissen (freilich unwirksamen) Willens zum Guten und einer Lust und Freude an demselben fähig wäre, was schon hier vorläufig bemerkt wird und im sechsten Abschnitte dieses ersten Theiles noch bestimmter gezeigt werden soll, indem nur an diese deutlichen Spuren des göttlichen Ebenbildes, an Verstand und Willen, die göttliche Gnade sich anknüpfen kann, um die Entzweiung des Menschen mit Gott und mit sich selbst aufzuheben *).

Die in Beziehung auf Röm. V, 12. aufgeworfene Frage: ob, wenn Adam nicht gesündigt hätte, er und seine Nachkommen nicht gestorben wären? muss im Sinn des Apostels ohne Zweifel bejaht werden; denn gewiss schloss er hier **) in dem Begriff des ϑάνατος,

jenes Bewusstsein des Unterschiedes zwischen gut und bös ist der Anfang der Selbständigkeit; das eben damit zugleich entstehende Böse aber die Bewegung aus der Selbständigkeit in die absolute Unabhängigkeit [Selbstsucht], und hiemit Verlust der wahren Selbständigkeit oder Freiheit. In und zu der Selbständigkeit geschaffen, welche die Abhängigkeit des Geschöpfs von seinem Schöpfer ist, konnte die Welt keine Maschine sein und es konnte somit auch das Hineingerathen in jenen Gegensatz und Widerspruch von Gott nicht mit Gewalt verhütet oder verhindert werden.» S. auch die Nachträge A. — Vgl. De Wette's christl. Sittenlehre Th. 1. § 38.

*) Vergl. Marheineke a. a. O. § 264.

**) In einigen Stellen wie z. B. Röm. VIII, 10. 11. 13. VIII, 2. 6. 2 Kor. II, 16. VII, 10. ist offenbar in dem ϑάνατος und ἀποϑνήσκειν der moralische Tod vorherrschend; doch möchte ich auch hier nicht überall das Physische ganz ausschliessen. — Dagegen ist 1 Kor. XV, 21. ff. unter ϑάνατος bloss der leibliche

als der Summe alles geistigen und leiblichen Elends, auch den leiblichen Tod mit ein, den überhaupt das Alterthum als das grösste aller Uebel zu betrachten und als solches zu verwünschen pflegte. So sah auch Paulus nach der in der jüdischen Theologie herrschenden Grundansicht, welche man auch in der Genesis zu finden glaubte *), den Tod wie alles Uebel als Folge und Strafe der Sünde an, daher er Röm. VI, 7. sagt, dass der, welcher gestorben, von der Sündenschuld befreit sei, weil er eben die Strafe der Sünde gelitten. Für uns hat diess nun allerdings bloss den Werth einer individuellen Vorstellung, weil wir das Sterben von einem

Tod gemeint. In andern Stellen dagegen, und so auch Röm. V, 12. ff. muss alles Uebel, ethisches sowohl als physisches, in dem Begriff des ϑάνατος verbunden sein. — Dass Gott den Menschen ursprünglich ἐπ' ἀφϑαρσίᾳ erschaffen habe, und durch den Teufel der Tod in die Welt gekommen sei, lehrt das Buch der Weisheit I, 13—16. II, 23. 24.

*) Der Mythus der Genesis Cap. 3. soll eigentlich den Ursprung des Uebels in der Welt erklären, und wenn man die Verheissung (II, 17.) mit dem Erfolge (III, 14—19.) vergleicht, so lässt sich allerdings noch fragen, ob nach der Vorstellung des Dichters ohne das Essen vom Baume der Erkenntniss das zeitliche Leben des Menschen kein Ende genommen, oder ob nicht vielmehr erst das Essen vom Baume des Lebens (III, 22.) seinen physischen Tod verhindert und ihn unsterblich gemacht hätte, wie nach homerisch-hesiodeischer Vorstellung der Genuss von Nektar und Ambrosia den Göttern die ewige Frische des unsterblichen Lebens erhielt. Erst weit später, zur Zeit der Abfassung der Apokryphen, philosophirte man über den Ursprung der Sünde, von welcher man dann allerdings auch das Uebel herleitete, und hiezu rechnete man dann auch den physischen Tod, aber noch meist ununterschieden vom geistigen Tode und der Unseligkeit überhaupt. Auch noch im Neuen Testamente ist zum Theil diese Indifferenz des Geistigen und Leiblichen in den Begriffen der ζωή und des ϑάνατος vorhanden, und der Gegensatz fängt erst hie und da, sowohl bei Paulus, als besonders bei Johannes, durchzubrechen an.

zum Leben gebornen Einzelwesen nach den Naturgesetzen selbst für unzertrennlich halten müssen. Wenn wir also die hebräisch gefasste Vorstellung ihrer Besonderheit entkleiden und zur allgemeinen Vernünftigkeit erheben, so muss Folgendes als eigentlicher Kern und wahrhafte Idee festgestellt werden: Ohne die Sünde wäre der Tod in keiner Verbindung mit den Uebeln gestanden, die wir als Folgen der Sünde fühlen, noch würde er selbst als ein Uebel (mit einem Stachel, κέντρον 1 Kor. XV, 55.) oder als eine Folge der Sünde (als ihr Sold, ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας Röm. VI, 23.) empfunden, sondern der Mensch könnte ihn nur als ein bloss natürliches Ereigniss betrachten *).

DRITTER ABSCHNITT.

Verhältniss der ἁμαρτία zum νόμος und θάνατος.

Unter dem νόμος versteht Paulus das Mosaische Gesetz, das er als die Gesammtoffenbarung des göttlichen Willens an die Menschen zu betrachten schon als Jude gelernt hatte, und das er auch nach seiner Bekehrung zum Christenthum noch als göttliche Auctorität achtete, nur mit dem Unterschiede, dass er jetzt die Mosaische Gesetzgebung als eine zu dem göttlichen Erziehungsplane der Menschheit gehörende Vorbereitungsanstalt betrachtete, die mit der Erscheinung Christi ihr Ende erreicht hätte. Und zwar macht er nirgends eine ausdrückliche Trennung des Moralgesetzes vom Ritualge-

*) S. die Nachträge B.

setze, eine Trennung, die auch von den Juden niemals gemacht wurde, noch von dem Gesetze selbst zu machen erlaubt war. Dessen ungeachtet hat er meistens und besonders da, wo er von dem Verhältniss des Gesetzes zur *ἁμαρτία* und *δικαιοσύνη* spricht, nur das Moralgesetz im Auge, und das Ritualgesetz tritt ganz in den Hintergrund. Wie er aber keine bestimmte Scheidung zwischen beiden ausspricht, so ist auch unwahrscheinlich, dass er eine solche innerlich in seinem Bewusstsein vollzogen habe, sondern er ist, wie sich weiterhin zeigen wird, der Meinung, dass der ganze Buchstabe des Gesetzes durch den Geist des Christenthums überflüssig gemacht werde. Die Juden, denen Gott durch Moses das Gesetz gegeben hatte, sind *οἱ ὑπὸ νόμον*, die Völker *ἄνομοι*, denn sie besassen keine geschriebene Offenbarung des göttlichen Willens. Doch gesteht ihnen Paulus ein stellvertretendes Analogon dieser Offenbarung zu, indem er Röm. II, 15. sagt, sie hätten *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* (das ich mit Rückert erkläre, eine im Gemüthe liegende allgemeine Form oder Idee einer gesetzmässigen Handlungsweise) und eine *συμμαρτυρούσα συνείδησις*, was aber allerdings nur von denjenigen Heiden gelten kann, deren sittliches Bewusstsein noch nicht ganz verdunkelt, das Gewissen noch nicht ganz abgestumpft war, und deren höhere geistige Natur noch nicht, wie diess bei der Masse der Fall war, bis zu der *ματαιότης τοῦ νοὸς* und dem *ἀδόκιμος νοῦς* (Eph. IV, 17. Röm. I, 28.) sich verschlechtert hatte. Was nun Paulus von dem Mosaischen Gesetze sagt, das lässt sich auch auf das Sittengesetz im Innern des Menschen anwenden; und er selbst geht in seiner Auseinandersetzung (Röm. VII.) unvermerkt auf letzteres über (22. *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* 23. *νόμος τοῦ νοὸς*), da er doch offenbar noch kurz vorher (Vs. 1. 7.) bei dem *νόμος* nur das Mosaische Gesetz im Auge gehabt hatte, so dass

es keineswegs eine willkürliche, sondern von Paulus selbst angedeutete Erweiterung ist, wenn wir den νόμος bei der Betrachtung seines Wesens in einem allgemeinen Sinne fassen, nicht von der Mosaischen Gesetzgebung allein, sondern von jeglichem Gesetze, es betreffe was es immer wolle, inwiefern der fleischliche Wille, das Herz, die eigenen Triebe des Menschen damit nicht übereinstimmen, sondern es diesen fremd ist und von aussen herkommend erscheint und nur im abstrakten Denken, in der Vorstellung befindlich ist. Das alles ist νόμος im Paulinischen Sinne, ein γράμμα (nicht nur das mit Tinte geschriebene oder in Stein gegrabene, sondern auch der νόμος τοῦ νοὸς oder der (Röm. II, 15.) νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*) ist an und für sich allein als blosse Erkenntniss ein solches), im Gegensatz vom πνεῦμα, der geistigen Gesinnung und Kraft, die den Menschen treibt, das zu thun, was das Gesetz befiehlt (inwiefern er es als etwas Gutes erkennt), nicht bloss äusserlich und zum Scheine oder um sinnlicher Motive willen, sondern ἐκ καρδίας (Röm. VI, 17.), aus dem freien Triebe des Herzens. Wenn wir also nur den Paulinischen Begriff des νόμος, welcher immer**) etwas nur im abstrakten Denken, in der Vorstellung,

*) Es ist diess keineswegs eine neue Ansicht der Paulinischen Lehre und Begriffe; siehe *Knappii prol. in locum ad Rom. VII, 21. in scriptis var. argum. p.* 446. 459. De Wette's bibl. Dogm. § 299., und besonders Winer, *Epist. Pauli ad Galat. p.* 106. *not.* 4.

**) Denn die Stellen Röm. III, 27. VII, 23. VIII, 2. bilden eigentlich nicht einmal Ausnahmen. Röm. III, 27. liegt in νόμος πίστεως ein Wortspiel, indem νόμος hier nur die göttliche Verordnung und Veranstaltung bezeichnen kann. Auch VII, 23. steht der ἕτερος νόμος oder der νόμος τῆς ἁμαρτίας nur um des Gegensatzes zu νόμος θεοῦ oder νοὸς willen, und bedeutet das Gesetz, welches nicht Gott, sondern die ἁμαρτία dem Menschen

im Verstande, nicht aber im thätigen Willen Seiendes ist, nie aus den Augen verlieren, so dürfen wir in der Anwendung uns die Freiheit nicht schmälern lassen.

A. *Χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά.*
Röm. VII, 8.

Ehe dem Menschen ein *νόμος* entweder von aussen gegeben wird oder ihm innerlich bewusst wird — so unvollständig und vereinzelt er auch anfangs sein mag, und bestände es nur in einem einzigen Gebote (*ἐντολή*) — so ist die Sündhaftigkeit zwar in ihm, als Anlage, aber sie ist todt, *νεκρά*, oder schläft gleichsam, d. h. sie ist ihm noch nicht zum Bewusstsein gekommen, weil noch kein Widerstreit zwischen seiner Sündhaftigkeit und einem Gebote in ihm entstehen konnte. Als einen solchen Zustand todter, unbewusster Sündhaftigkeit müssen wir den sogenannten Zustand der Unschuld, oder das paradiesische Leben der ersten Menschen ansehen, ehe die Lust in ihnen sich regte, von der verbotenen*) Frucht des Baumes der Erkenntniss zu

vorschreibt und gebietet. Auf ähnliche Weise ist in Röm. VIII, 2. 3. dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* entgegengesetzt der *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ*, wo *νόμος* wohl am besten mit Rückert von der neuen beseligenden Anstalt des Christenthums verstanden wird im Gegensatz mit der frühern, wo das mosaische Gesetz kein Heil bringen konnte, vielmehr das übermächtige Gesetz der Sünde ins Verderben führte. Vgl. Jak. II, 12. *νόμος ἐλευθερίας*.

*) Dass hier das Verbot voranging und erst eine Weile hernach die sündliche Lust zur Uebertretung sich regte, könnte im Widerspruch scheinen mit dem Paulinischen Lehrsatze, *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά*, weil, ungeachtet den ersten Menschen ein Verbot gegeben war, ihre Sündhaftigkeit doch noch eine Weile todt blieb. Allein nach mythischer Weise wird dort, was eigentlich als Ein Moment oder als zeitloser Begriff aufzufassen ist, als in mehrern zeitlich getrennten Momenten nach einander geschehend vorge-

essen (Gen. II, 25. III, 1—8.)*). Hierin ist die Geschichte jedes Menschen verzeichnet, und auch Paulus, wenn er sagt (Röm. VII, 9.), *ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ*, meint wesentlich**) nichts anderes als den Zustand

stellt; und wenn man auch eine Zwischenzeit zwischen dem Geben des Verbotes und dem Reiz der Sünde annehmen wollte, so würde doch nach Paulinischem Sinn das Verbot für die Menschen, die gegen dasselbe indifferent, gleichgültig waren, als noch nicht wahrhaft vorhanden und als ein ihnen eigentlich noch unbewusst Gebliebenes anzusehen sein.

*) Vgl. S. 32. und die Nachträge C.

**) Rückert macht mit Recht auf den Gegensatz von *ἔζων* und *ἀπέθανον* aufmerksam und sagt: «So wie Adam lebte, bis das Gebot kam und die böse Lust in ihm erweckte, von der betrogen er in den Tod verfiel, so würde auch ich (und der Mensch überhaupt), obwohl Sünder, doch, weil ohne Gesetz die Sünde todt ist, vielleicht etwas vom Leben behalten haben, wenn das Gesetz nicht gewesen wäre; nun aber durch das Hinzutreten des Gebots ist auch der Rest von Leben, der etwa noch da war, ganz verloren worden; ich bin ganz gestorben. Einige Erinnerung an eine frohere Jugend, ehe das Studium des Gesetzes ihm das Streben einflösste, das Gesetz vollkommen zu erfüllen, und in den Kampf mit der bösen Lust verstrickte, den er im Folgenden beklagt, mag hier mit eingeflossen sein. Wie gut, scheint er zu sagen, war im Vergleich mit der nachherigen immer noch jene Zeit, da ich das Gesetz nicht kannte. Ich war Sünder, aber ich wusste es nicht, so wenig regte sich im Herzen die böse Lust. Da kam das Gesetz und zerstörte Alles; klug ward ich freilich und begriff, was ich sollte; aber auch die Sünde wurde stark, und immer strebend, immer unterliegend, ward ich grundlos elend. Das was ich etwa von Leben hatte, das ging mir nun verloren, wie für Adam vom Augenblicke der ersten Uebertretung an, das erste göttliche Leben verloren ging.» Ich lasse mir diese Auslegung gefallen, nur dass ich in dem *ἀποθνήσκειν*, *θάνατος*, *ἀποκτείνειν* (Röm. VII, 9. 10. 11.), welches die Sünde bewirkt, das Geistige und Leibliche ungeschieden lassen möchte, wie es auch in V, 12. 15. 17. ungeschieden ist, und dass ich glaube, Paulus denke bei der Vermittelung des Todes durch das Gesetz zugleich daran, dass

seiner sowohl als aller Menschen Kindheit, wo der Unterschied des subjektiven und objektiven Bewusstseins noch nicht herausgetreten ist, oder nach einer andern Terminologie, wo Freiheit und Nothwendigkeit sich einander noch nicht entgegengesetzt haben *). Es muss diess aber auch ferner bezogen werden auf alle diejenigen Menschen, deren νόμος sich nicht auf das ganze Leben, sondern nur auf diese oder jene Handlungen bezieht, in denen sich über den grössten Theil des Lebens kein Gefühl von dem Unterschiede zwischen dem Guten und Bösen gebildet hat, oder in denen es, nach Paulus, vielmehr sich verdunkelt und allmählig bis zu einer völligen πώρωσις abgestumpft hat **). Als solche sieht er mit Recht die Völker, τὰ ἔθνη, an (vgl. Eph. IV, 17—19.), zu deren Charakter, wie überhaupt zu dem der alten Welt, es gehörte, dass sich die subjektive Seite des Bewusstseins nur in wenigen Einzelnen bis auf einen gewissen Punkt, in der Masse aber fast

das Gesetz dem Sünder den Tod zuerkennt (1 Mos. II, 17.), dem es haltenden das Leben (3 Mos. XVIII, 5.).

*) Marheineke a. a. O. § 259. «Die wirkliche Freiheit ist das nothwendige sich selbst Bestimmen und diese Nothwendigkeit selbst, und ist als solche die nothwendige Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen. Von dieser Nothwendigkeit sich emancipirend und sich dagegen setzend, ist er der Verführte; die nothwendige Selbstbestimmung unterlassend, wird die Freiheit zum Widerspruch, zur Opposition. Das Böse nun ist entstanden darin, dass Freiheit und Nothwendigkeit sich einander entgegensetzten; es ist dieser innere Widerspruch, nicht als das Denken des Guten und Bösen in seinem Gegensatz oder das Bewusstwerden des Unterschiedes, sondern als die Entzweiung, in die der Mensch sich durch die gewollte That mit Gott und sich selber setzt» u. s. w. Vgl. den S. 32 angeführten § 260. und die Erörterung Michelet's in den Nachtr. A.

**) Ueber diesen Zustand der Gesetzlosigkeit vergl. Tholuck's Auslegung des Briefes an die Römer (3. Aufl.) S. 257. u. f.

gar nicht entwickelte*). Solches sind (Röm. V, 14.) *οἱ μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, und dahin gehören auch jetzt noch alle Aeusserungen der Sündhaftigkeit, deren sich der Mensch nicht als solcher bewusst ist. Von diesem Zustande gilt der Ausspruch: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* Röm. V, 13. « die Sünde wird vom Menschen sich nicht angerechnet**), so lange er kein bestimmtes Gesetz hat »; d. h. der Mensch wird sich der übeln Folgen seiner Sünde nicht als Strafe bewusst, so lange er die Sünde nicht als solche anerkennt; sondern er ist ein *τέκνον ὀργῆς*, das Naturgesetz Gottes über den Zusammenhang von Sünde und Uebel vollzieht sich an ihm von selbst, wie es denn heisst (Röm. II, 12.): *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*. Nicht etwa, dass dieser Zustand besser sei als der entgegensetzte (*ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται* a. a. O.), sondern auf der einen Seite führt er ja (wenn wir auf den Endpunkt sehen) gerade zu einer gänzlichen *πώρωσις*, Verstockung, auf der andern Seite ist diess die eigentliche *βασιλεία τοῦ θανάτου* (Röm. V, 14.), wo die Summe alles Uebels sich festgesetzt hat und eine unumschränkte Herrschaft ausübt. Dieses sich die Sünde Nicht-Anrechnen aber hebt keineswegs die wirkliche Schuld auf;

*) So ist auch in der ethnischen Philosophie, verglichen mit der christlichen, ein Uebergewicht des objektiven Bewusstseins (des Wissens um die Dinge) über das subjektive (das Selbstbewusstsein, das Wissen um sich selbst) nicht zu verkennen, womit auch der relative Gegensatz von Receptivität und Spontaneität zusammenhängt. Diess weiter auszuführen gehört nicht hieher.

) Ich habe mit **Rückert die früher angenommene Auslegung: » ie Sünde wird von Gott nicht angerechnet «, verlassen, weil nach der Lehre des Paulus die Folge der Sünde, der Tod, für alle Menschen ein selbstverschuldetes Uebel und Strafe ist; vgl. z. B. Röm. II, 12.

denn Paulus hat diess ausdrücklich bevorwortet, dass die Menschen *ἀναπολόγητοι* seien; aber in dem habituell gewordenen Zustande der Sündhaftigkeit trifft die Schuld den Einzelnen nur inwiefern er Theil des geschichtlichen Ganzen ist, d. h. insofern durch den äussern geschichtlichen Zusammenhang mit dem Geschlecht das Böse und die Folge des Bösen, der Tod, auch in ihn überpflanzt wird (welches er dann seinerseits auch wieder auf die Andern überpflanzt) und insofern er vermöge der ihm als Mensch zukommenden Anlage das fremde Böse selbstthätig ergreift, sich darüber freut und es zu seinem eigenen macht. — Diesem Zustande der Unwissenheit, Blindheit und Verirrung (*ἀγνοίας καὶ πλάνης*) steht gegenüber die Erkenntniss der Sünde.

B. *Διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* Röm. III, 20. *Ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι.* VII, 14.

Sobald der Mensch sich eines Gesetzes bewusst wird, und mit ihm zugleich des Widerspruches zwischen dem Inhalte des Gesetzes und seiner sinnlichen Natur, so erkennt er seine Sündhaftigkeit *). Denn diese besteht eben in jenem immer aufs neue in ihm entstehenden innern Widerspruch zwischen dem Guten und Bösen (Röm. II, 15. *μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*), welchen Paulus allgemein bezeichnet durch das Gelüsten des Fleisches wider den Geist und dieses wider jenes (Gal. V, 17.). Das *πνεῦμα* ist auch hier der menschliche, wenn auch immerhin, weil hier Paulus zu Christen redet, von dem göttlichen Geiste gestärkte menschliche Geist, *ἡ σάρξ*

*) Das Wesen dieser Sündhaftigkeit oder des natürlichen Verderbens ist vortrefflich dargestellt von Marheineke a. a. O. § 261. u. 262.

ist der Reiz der Sinnlichkeit. In diesem Kampfe wird dem Menschen die Sünde bewusst, da die Erkenntniss des Guten und der Reiz zum Bösen einander gegenüber stehen. So lange das *πνεῦμα* nur gelüstet, *ἐπιθυμεῖ κατὰ τῆς σαρκός*, mithin noch zu schwach und unkräftig ist, als dass die Erfüllung des Gesetzes daraus hervorginge, so lange ist die *σάρξ*, der fleischliche Wille, noch Meister; das *πνεῦμα* muss die Kraft gewinnen, dass der Mensch davon getrieben wird, *ἄγεται*; sonst ist es nur die mit der bessern Erkenntniss verbundene Lust und flüchtiger Wunsch, jenes *θέλειν* oder *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ* (Röm. VII, 16. 18—22.), das nicht zur That wird *). Dieser Streit zwischen der Erkenntniss des Guten (dem *νόμος τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ νοός*, dessen sich der Mensch bewusst ist und dem sein besseres Ich nicht anders als beistimmen kann) und der Naturgewalt, die in den Reizungen der Sinnlichkeit liegt (dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσι*), findet also in dem Menschen Statt, der unter dem Gesetze steht und in dem der Geist noch nicht zur Herrschaft und

*) Tholuck zu Röm. VII, 15. S. 266. d. 3. Ausg. «Der Apostel nimmt ein ursprünglich Gottverwandtes im Menschen an (Röm. I, 18.). Es ist dieses das religiös-sittliche Bewusstsein (*νοῦς*), was nie ganz im Menschen ausgetilgt werden kann, ohne dass er eben damit aufhörte Mensch zu sein — er würde dann ein physisches Wesen, ein Naturwesen. Es manifestirt sich wenigstens in einzelnen Regungen des Gewissens. Da nun das Verwandte vom Verwandten angezogen wird, so entsteht in dem Menschen, sobald ihm der äussere *νόμος* vorgehalten wird, ein gewisser Zug danach hin, eine Sehnsucht es zu erfüllen. Es findet mithin eine Uebereinstimmung des innern Gesetzes mit dem äussern Statt (Vs. 16.); daher scheidet auch der Apostel nicht genau, ob er vom innern oder äussern *νόμος* spricht. Diesem innern Göttlichen steht nun gegenüber die Neigung zur Willkühr, zur Sünde. Sieht der Mensch auf das, was er der Erscheinung nach ist, so möchte er diese sein eigentliches Ich nennen, denn jenes Gött-

Freiheit hindurchgedrungen ist. In diesem Zustande kann der Mensch nur bis zum innern Wohlgefallen am göttlichen Gesetze kommen, und zu einem Wunsche, es zu thun (worin sich immer noch die höhere Natur des Menschen kund gibt), nicht aber zur Kraft, es zu vollführen. Die eigene innere Erfahrung hatte es dem Paulus zum deutlichen Bewusstsein gebracht, dass das Wesen der Sündhaftigkeit bestehe in der Disharmonie zwischen seiner Vernunft (Gewissen, Wahrheitssinn) und seinem Willen (Neigung, Herzensrichtung) oder zwischen seinem höhern und niedern Selbstbewusstsein, indem dieses für die Entwickelung und Darstellung von jenem das Hemmende und Herabziehende ist. In dem Bewusstsein dieses Zwiespaltes, dass das Gesetz in uns geistig und gut ist (πνευματικός = ἅγιος = δίκαιος = ἀγαθὸς = καλὸς a. a. O. Vs. 12. 14. 16.), der Wille hingegen dem Fleische, der Sinnlichkeit unterwürfig, liegt das Bewusstsein der Sünde. Diese dem göttlichen Gesetze widerstrebende Gewalt des Fleisches zeigt sich besonders auch darin, dass sie durch Scheingründe die sünd-

liche macht sich ja nicht geltend. So nennt auch der Apostel die σάρξ das ἐγώ des Menschen Vs. 14. 18. Auf der andern Seite geht aber doch auch bei dem tief Gesunkenen das Bewusstsein nicht ganz unter, dass jenes Göttliche sein eigentliches Ich sei, dem alles andere homogen werden müsse, der göttliche Same in ihm, der gleichsam nur erstickt ist. Daher stellt der Apostel auf der andern Seite die ἁμαρτία oder σάρξ als etwas dem Menschen Fremdes dar und sein Göttliches als das eigentliche ἐγώ Vs. 17. 20. Dieses nennt er daher auch den ἔσω ἄνθρωπος, den eigentlichen Kern des Menschen. Von welcher Art ist nun das Wollen, das er diesem innern Menschen zuschreibt? Ein gesundes normales Wollen kann es nicht sein; denn sonst würde es einen so starken Antrieb mit sich führen, dass der Erfolg zu Stande kommen würde. Es ist also nur ein schwaches Wollen. Die Scholastiker unterscheiden *voluntas completa* und *incompleta* und nennen die letztere *velleitas*» u. s. w.

liche Lust und das Thun des Bösen vor dem Gottesbewusstsein zu entschuldigen und zu beschönigen sucht (Röm. II, 15.); ja sie ist so gross und gefährlich, dass sie, wenn der Mensch ganz in die Sinnlichkeit versinkt, sogar das Bewusstsein des göttlichen Gesetzes selbst inficirt, verunreinigt und verdunkelt, so dass der sittliche Gegensatz am Ende selbst verloren geht (Röm. I. 18. 25.). Hieher gehört alles das, was wir im ersten Abschnitte erörtert haben, die Verunreinigung des natürlichen Gottesbewusstseins bis zur völligen Abstumpfung und Verhärtung des sittlichen Gefühls *).

C. *Ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος.*
1 Kor. XV, 56.

Hier wird dem *νόμος* in Beziehung auf die *ἁμαρτία* noch mehr zugeschrieben, als bloss, dass er diese zur Erkenntniss bringt, nämlich eine positive Kraft, durch welche die *ἁμαρτία* ins Leben gerufen wird. Diese wirkende Kraft stellt Paulus ausführlicher dar Röm. VII, 7—11. Die Sündhaftigkeit des Menschen, sagt er, wird gereizt durch das Gebot; die Begierde erwacht, indem zu ihm gesagt wird: «du sollst nicht begehren»; und so erzeugt die von vielerlei Geboten und Verboten gereizte Sündhaftigkeit allerlei Begierden (*nitimur in vetitum semper*). Das Gesetz, wenn es bloss Gesetz oder *γράμμα* ist, ist nur im abstrakten Denken, in der Vorstellung, es ist ein objektiv Gegebenes und zu Erkennendes; dem gegenüber liegt die subjektive Seite des Menschen (Herz, Wille, das Ich, *ἐγώ*), in welchem mit Paulus zu unterscheiden ist der bessere Theil (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, das höhere Selbstbewusstsein, Eins mit dem Gottesbewusstsein), der dem Gesetze beistimmt und sich

*) S. **Schleiermacher's** Glaubenslehre 1. Ausg. B. II. S. 21. u. f. 2. Ausg. Bd. I. S. 404. u. f.

von dem göttlichen Gesetze bestimmen lassen möchte, aber zu schwach und machtlos ist, und den sinnlichen aber stärkern Theil (das niedere Selbstbewusstsein, die Willkür), die Fleischeslust, die ihn überwältigt, das zu thun, was jenes bessere Ich nicht will *). Indem nun das Gesetz das Gute ausspricht, was von dem Willen des Menschen gefordert wird, so wird die überwiegend fleischliche oder selbstische Richtung des Willens des Menschen, für den das Sinnliche und Irdische das Wahre und Wirkliche und sein vorzügliches Verlangen ist, und der in und für sich zu sein und zu bestehen (*ἑαυτῷ ζῆν* 2 Kor. V, 15.) begehrt, zum Widerstand gegen das ihm Fremde gereizt, und die dem Geiste, wie auch dem

*) Tholuck zu Röm. VII, 14. «Der Apostel stellt das *ἐγὼ* als *σαρκικὸν* dar, weil jene *velleitas* im Menschen, welche nach Vs. 15. und 16. auf der Seite des göttlichen Gesetzes sich befindet, gar zu machtlos ist, und bei der Ohnmacht dieser der ganze Mensch im Widerspruch mit dem Gesetze erscheint. Daher sind denn auch die platonischen Formeln zu erklären, *κρείττων ἢ ἥττων ἑαυτοῦ*, in welchen die Lust zum Bösen als das eigentliche Selbst gesetzt wird. (Vgl. *de Rep. IV*, 8. *p.* 430. 431. *ed. Steph.*) Das ist eben das Erhabene in der Natur des Sittengesetzes, welches wir in unserer Brust tragen, dass es uns mit Du anredet, und während alle unsere Begierden etwas anderes wollen, wir doch seine Oberherrlichkeit anerkennen müssen. Es wird daraus offenbar, dass durch das Gewissen unmittelbar eine höhere Weltordnung in der niedern erscheint — deren Schöpfer im Geschöpf. (Vgl. Heidenreich, über natürl. Religion. Leipz. 1790. S. 173.) Auf der andern Seite kann man aber auch wieder eben so das in uns, was uns mit Du anredet, als das eigentliche Ich im Menschen betrachten, insofern dieses religiös-sittliche Bewusstsein die ganze Natur des Menschen sich homogen machen muss, und insofern nur dann die Idee des Menschen erfüllt ist, wenn sie mit diesem *νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ* in Uebereinstimmung gebracht worden. In dieser Rücksicht bezeichnet dann auch wirklich der Apostel mit dem *ἐγὼ* in Vs. 17. das religiös-sittliche Bewusstsein, und stellt dagegen die *ἁμαρτία* als einen unrechtmässigen Ansiedler in der Menschennatur dar.»

geistigen Gesetze widerstrebende, fleischliche Natur des Willens wird offenbar. Kommt nämlich ein Gebot und befiehlt dem Willen, diess oder jenes zu thun oder zu unterlassen, so lockt die Lust (oder Unlust) den Willen in ihr Netz; nimmt ihn gefangen (αἰχμαλωτίζει με, Röm. VII, 25.); das Gebot wird übertreten und die wirkliche Sünde kommt zum Vorschein. Diess liegt in den Worten (Röm. VII, 9.) ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς, ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν — und (Vs. 11.) ἡ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με *).

D. *Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον.* Röm. VII, 10.

«Indem so das Gebot die Uebertretung oder die wirkliche Sünde vermittelt, geschah es, dass das, was mir zum Leben bestimmt war, (wie Gal. III, 12. ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς: vgl. 1 Mos. II, 17. III, 3. 3 Mos. XVIII, 5. 5 Mos. V, 16. 23.), mir zum Tode gereichte.» Das Gesetz ist also Vermittler zwischen der allgemeinen Sündhaftigkeit und den wirklichen einzelnen bewussten, durch die Organe des Leibes vollzogenen

*) Rückert im Comm. S. 304. «Ἐξηπάτησεν verdient besondere Beachtung, inwiefern Paulus hier die personificirte Sünde als Betrügerin darstellt, gerade wie in der Genesis die Schlange, von der auch 2 Kor. XI, 3. dasselbe Verbum gebraucht wird. Ohne uns dadurch mit einigen ältern Auslegern verleiten zu lassen, in ἁμαρτία den Teufel selbst zu suchen, wollen wir doch auf diese neue Aehnlichkeit mit jener Erzählung ebensowohl als auf die tägliche Erfahrung eines Jeden von dem Betruge hinweisen, welchen die innere Sünde dem Herzen spielt, es allmählig zu überreden, dass er kein Unrecht thue, wenn er die verbotene That begehe. — Der Betrug geschieht insofern durch das Gebot, als die Sünde in dem bestimmten Gebote etwas zu finden weiss, was entweder überhaupt, oder auf den jedesmaligen Fall, nicht richtig und passend sei.» Vgl. Eph. IV, 22. ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης.

(Röm. VII, 5.) Sünden und dem daraus entspringenden Uebel und Verderben oder — nach Paulinischem Gedankenzusammenhang bestimmter — dem Tode, als der durch das Gesetz bestimmten Strafe *); somit trägt dasselbe nicht die ursprüngliche Schuld von dem Tode; welcher Folgerung, dass das Gesetz selbst etwas Sündhaftes sei oder den Tod bewirke, Paulus ganz besonders entgegentritt Röm. VII, 7. u. 13.; sondern die Sündhaftigkeit bewirkt jenes, und das Gesetz soll gerade dazu dienen, dem Menschen die tiefe Verdorbenheit und Verderblichkeit der Sünde darin recht klar vor die Augen zu halten, dass sie auf Veranlassung oder durch Vermittelung von etwas Gutem (dem Gesetze, als der Offenbarung des göttlichen Willens), indem sie dasselbe missbraucht, das Verderben herbeiführt; das Gesetz ist das, wodurch die Sündhaftigkeit ihren Antrieb, ihre Anreizung bekommt und dem Tode seine Herrschaft, den Sieg über den Menschen sichert. Daher heisst das Leben in den auf Veranlassung des Gesetzes erzeugten sündlichen Lüsten ein *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* (Röm. VII, 5.). (In dem *θάνατος* ist nach jüdischer Begriffsbildung das Physische und Psychische ungeschieden.) Dieses alles soll dazu dienen, dem Menschen sein Sün-

*) Ich möchte daher in Röm. VII, 10—12. *ἀπέθανον*, *θάνατος*, *ἀπέκτεινεν* keineswegs bloss vom moralischen Tod und Verderben verstehen, welches eigentlich schon in der *ἁμαρτία* inbegriffen ist, sondern wesentlich vom physischen Uebel und Tode, und zwar, weil Paulus hier von der Sünde als Uebertretung eines positiven Gebotes spricht, von dem Tode als der durch das Gesetz bestimmten Strafe. Das Gesetz sollte dienen zur *ζωή*, welche es verhiess; nun diente es mittelst der *ἁμαρτία* zum *θάνατος* welchen es drohte. (Vgl. II, 12.) Die Präterita *ἀπέθανον* und *ἀπέκτεινεν* aber sind dadurch zu rechtfertigen, dass Paulus von seinem jetzigen Standpunkte als Christ diess gleichsam als eine vergangene Geschichte erzählt.

denelend (ταλαιπωρία), wovon im Verfolge die Rede sein wird, recht fühlbar und ihn zum Ergreifen der sich ihm darbietenden Hülfe geneigt zu machen.

Weder in den Evangelien, noch in einem andern Neu-Testamentlichen Schriftsteller findet sich eine so tiefe Auffassung und vollendete Darstellung des Verhältnisses zwischen dem νόμος, der ἁμαρτία und dem θάνατος. Eine einzige, flüchtige Parallele gibt uns der Brief Jakobi (I, 14. 15.), wo aber von dem Gesetze abstrahirt wird, und überdiess ein anderer Sprachgebrauch vorkommt. Hier ist die ἐπιθυμία das, was Paulus ἁμαρτία nennt, die Sündhaftigkeit, Begierlichkeit der sinnlichen Natur. Von dieser wird der Mensch gereizt, gekitzelt, versucht (nach Paulus durch die Vermittelung der ἐντολή, welche sagt, οὐκ ἐπιθυμήσεις). Wird die Begierlichkeit befriedigt, so gebiert sie τὴν ἁμαρτίαν, die einzelne That der Sünde (nach Paulus τὸ ἁμάρτημα oder τὴν παράβασιν, sofern der Mensch sich eines Gesetzes bewusst war), diese aber den Tod.

Dass bloss bei Paulus eine ausführliche Entwickelung jener Begriffe, so wie auch der δικαιοσύνη, sich findet, hat einerseits seinen Grund in der wissenschaftlichen Tendenz desselben, alle sittlich-religiösen Begriffe und christlichen Ideen zu einem systematischen Ganzen zu verarbeiten, anderseits seine äussere Veranlassung in der Polemik desselben gegen die Juden, die auf den Besitz des Gesetzes stolz waren, und die er eben durch Nachweisung dessen, was das blosse Haben oder Wissen eines Gesetzes für den Menschen eigentlich sei, demüthigen wollte. Dieselbe Tendenz, bei gleicher innerer Wahrheit des Vorgetragenen, zeigt sich auch in dem Folgenden.

VIERTER ABSCHNITT.

Verhältniss des νόμος zur δικαιοσύνη.

A.

Ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ,
Gal. III, 11. Apg. XIII, 39. (Vgl. Hebr. VII, 18.)
Οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου.
Gal. II, 16.*)

Um das Verhältniss des νόμος zur δικαιοσύνη, so wie es Paulus in diesen negativen Sätzen bestimmt, zu begreifen, müssen wir zuerst einige allgemeine Betrachtungen über den Standpunkt des Mosaismus, gegen welchen dieselben vornehmlich gerichtet sind, anstellen**).

Der Begriff der Sittlichkeit, den wir im Mosaismus oder Judenthum finden, ist noch ein sehr unvollkommener. Denn 1) das Wesen derselben ist noch ganz äusserlich als ein blosses Thun und Lassen aufgefasst. Zwar gibt es allerdings im Pentateuch, besonders im Deuteronomium, Gesetze, in welchen eine Gesinnung gefordert wird und das äusserliche Moment der That zurückzutreten anfängt. Vgl. z. B. 5 Mos. X, 12. 16.

*) Vgl. Schleiermacher's Predigt über Gal. III, 21—23., dass Christus, um uns zu erlösen, unser Befreier werden musste vom Gesetze sowohl als von der Sünde. Festpred. Bd. I Nr. 2.

**) Vgl. Rust Philosophie und Christenthum S. 142. u. ff. Rückert's christl. Philosophie Bd. I. § 105—107. De Wettes christl. Sittenlehre Th. II. § 114—121.

29. VI, 5. Aber es liegen solche Gesetze, die in das Gebiet des Geistes eingreifen, offenbar auf der Grenze, nicht im Centrum, d. h. in der Idee des Judenthums; denn hier ist die Einsicht, welche zur Sittlichkeit erfordert wird, noch durchaus auf das Aeusserliche beschränkt. Aber auch 2) die Freiheit, ohne welche es keine echte Sittlichkeit gibt, ist im Judenthum nicht anzutreffen. Zwar gibt es hier allerdings eine negative Freiheit, welche in der Wahl besteht, das Gesetz zu halten oder nicht; daher die Gebote oft in der Form des Vorgelegtseins zweier Gegenstände zur Wahl ausgedrückt sind, z. B. 5 Mos. XXX, 15. Aber jene wahre positive Freiheit findet sich nicht, welche in der höhern nothwendigen Selbstbestimmung des Geistes besteht; vielmehr ist die Sittlichkeit des mosaischen Judenthums zu fassen als abstrakte Nothwendigkeit; denn nicht die vernünftige Erkenntniss, worin der Geist sich selbst vernimmt, ist dort der Grund der Sittlichkeit, sondern es ist der dem Geist an sich fremde Wille Gottes als des Gesetzgebers, welcher unbedingte Unterwerfung verlangt, und es tritt zunächst kein anderer Bestimmungsgrund ein, ausser dem negativen, dass der Herr es so geboten oder verboten habe. Den positiven Grund des Geistes ersetzen sinnliche Motive, die hinzugefügt werden. Der Geist des Menschen erscheint hier ganz passiv; es ist ein blosses Aufmerken eines Knechtes auf den Willen seines Herrn und Gebieters, daher hier — weil die thätige und den Gegensatz vereinigende Geisteskraft fehlt — die Sittlichkeit in Befolgung eines Aggregates von mancherlei einzelnen endlichen und äusserlichen Vorschriften besteht, und das Judenthum von dieser Seite in ein ängstliches und mühsames Gedächtnisswerk ausartete. — Diese ganze Ansicht und Behandlung der Sittlichkeit entsprang aus der theokratischen Grundanschaunng des Verhältnisses des jüdi-

schen Volkes zu Gott. Gott ist absoluter Monarch, das Volk und seine Individuen mit allem, was sie sind und haben, seine Knechte. Diess ist das staatsrechtliche Verhältniss in der mosaischen Theokratie. Darauf gründen sich alle weitern Bestimmungen, und so hat auch die Sittlichkeit einen bloss rechtlichen Charakter; sie ist mit Einem Worte Legalität. Merkwürdig ist der Gegensatz, den zu dieser gesetzlichen Stufe des Judenthums die niedrigere, ungesetzliche des Heidenthums bildet. Während die Juden alles bis auf ökonomische und polizeiliche Einrichtungen herab als göttliche Gesetzgebung und Institution betrachteten, so war dagegen bei den Heiden ausser den Gesetzen des Staates Alles der Willkühr überlassen; während bei jenen alle Sittlichkeit und alles Recht theokratisch-religiös waren und hinwieder die ganze Religion in einer theokratischen Rechtslehre bestand, so mussten ihnen dagegen die Heiden wie Sitten-, Recht- und Gottlose erscheinen, die sich nicht um Gott und um die sich Gott nicht bekümmerte, gleichsam wie losgelassen von ihm und traurigen Verirrungen hingegeben.

Eben weil die ganze Sittlichkeit von den Juden aus dem rechtlichen Gesichtspunkt angesehen ward, so war auch bei ihnen die *δικαιοσύνη* der alles umfassende höchste sittliche Begriff*), die Gerechtigkeit, d. i. Rechtschaffenheit oder gesetzliche Vollkommenheit des Bürgers im theokratischen Staate, welche in der unbedingten Erfüllung des göttlichen Gesetzes bestand. Mit ihr dachte sich der Jude unzertrennlich verbunden das göttliche Wohlgefallen und den Genuss der an die Gesetzeserfüllung geknüpften Güter, die man auf diesem Wege für erreichbar hielt. Einen andern Weg, das göttliche

*) Vgl. was darüber Th. II. Abschn. II. § 1 bemerkt werden wird.

Wohlgefallen sich zu erwerben und der göttlichen Belohnungen theilhaftig zu werden, kannte der Jude nicht, und, ohne aus seinem beschränkten politisch-sittlichen Standpunkte herauszugehen, konnte er auch nicht einmal die Möglichkeit eines andern Weges sich vorstellen. In der entschiedenen Verneinung nun, dass auf dem Wege der Gesetzeserfüllung die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* zu erreichen sei, liegt demnach eine Verneinung und Aufhebung des ganzen gesetzlichen Judenthums selbst, die Behauptung seiner Unzulänglichkeit und die Forderung einer höhern Stufe der Sittlichkeit als die der Gesetzlichkeit war. Diese Behauptung nun haben wir jetzt sowohl aus den Erörterungen des Paulus als aus der Natur des menschlichen Geistes und der Idee der Sittlichkeit zu entwickeln und zu begründen. Was vom Mosaischen Gesetze gilt, müssen wir auf den gesetzlichen Standpunkt im Allgemeinen übertragen; wir sind dazu durch das Räsonnement des Paulus selbst berechtigt, und erst, indem wir das thun, werden wir den Sinn der aufgestellten Sätze begreifen.

Das Gesetz ist geistig, *ὁ νόμος πνευματικός* (Röm. VII, 12. 14. 16. *ἅγιος, δίκαιος, καλός*). Mögen wir darunter, wie gewöhnlich Paulus, bloss das Mosaische Gesetz verstehen, welches von den Juden, als Offenbarung des göttlichen Willens, heilig geachtet wurde, oder die Stimme unsers eigenen mehr oder weniger erleuchteten Gewissens, es ist göttlichen Inhaltes; eine Offenbarung der höhern in Gottes Wessen gegründeten Weltordnung (Röm. I, 19.), es ist die unabweisliche Aufforderung an den Menschen, seine Bestimmung als Glied jener höhern Weltordnung zu erfüllen (*ὁ νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* Röm. II, 15.), das Gesetz der Vernunft selbst, die ihn zu einem Gott verwandten Wesen macht (*ὁ νόμος τοῦ νοὸς, τοῦ θεοῦ* Röm. VII,

23. 25.)*). Alles dieses, was wir unter dem Namen Gesetz zusammenfassen. ist geistig und göttliche Wahrheit; ihr soll der Mensch sich unterwerfen, sich ihr hingeben, sie lieben, Eins mit ihr seyn, sie zu seinem eigenen Selbst machen. Aber der Mensch in seiner selbstischen Verkehrtheit widerstreitet ihr, oder möchte sich ihr entziehen; denn er ist fleischlich gesinnt (σάρκινος, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ὁμαρτίαν); nicht Gott, sondern sich selbst will er leben (2 Kor. V, 15.). Ist nun in dem Menschen einmal dieser Widerstreit erwacht, so kann er nie wieder gänzlich getilgt werden; doch kann das Bewusstsein des göttlichen Gesetzes, das Gewissen bis auf einen gewissen Grad zurückgedrängt und abgestumpft werden, wenn der Mensch, ihrer nicht achtend, sich ganz seiner sinnlichen Natur, dem Fleische zum Knechte hingibt. Dieses auf bewusste oder unbewusste Weise Gott feindselige, ihm widerstrebende Dichten und Trachten des Fleisches aber führt in seinem Gefolge die Unseligkeit, den Tod mit sich, und es versteht sich von selbst, dass ein solcher in die sinnliche Natur versunkener Mensch Gott nicht gefallen kann (Röm. VIII, 6—8.). Diess ist die unterste Stufe des sittlichen Lebens, oder vielmehr das unsittliche Leben selbst. Als solches erscheint das Heidenthum, welches kein positives Gesetz Gottes, keine klare Erkenntniss der sittlichen Natur des Menschen hatte, und dessen Leben, im Allgemeinen betrachtet, als ein in die Natur versunkenes und von der Natur bewegtes sinnliches Gefühlsleben zu begreifen ist. Eine höhere Stufe nimmt

*) Vgl. z. B. Seneca *Epist.* 41. *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos: hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat,* Cicero *de Legg.* II, 4. *Fragm. lib.* III. *de Rep.* (XXII, 33. Orell.) *Somn. Scip.* 8. (*Cic. Ecl. p.* 338.)

das Judenthum ein. Hier ist; was vorher nicht klar geschieden war, in einen bestimmten Gegensatz herausgetreten, Gottes Gesetz und des Menschen fleischliche Lust, die Erkenntniss des Guten (kategorischer Imperativ) und die sinnlichen Triebe. Dieser Standpunkt, welcher in der Geschichte durch das Eine Volk der Juden repräsentirt wird, ist überhaupt der des Verstandes; es ist derjenige Mittelzustand zwischen dem blossen *φρόνημα τῆς σαρκὸς* und dem vollkommenen *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, wo die höhere und die niedere Natur des Menschen, gleichsam Gott und die Welt im Menschen mit einander im Streit liegen. Das Verhältniss dieses Zwiespaltes zur *δικαιοσύνη* haben wir nun näher zu betrachten. Ist in einem Menschen dieser Zwiespalt gesetzt, und zwar so, dass sich die Lust des inwendigen Menschen am Gesetze Gottes und der Hang seiner sinnlichen Natur im Kampfe ungefähr das Gleichgewicht halten, so wünscht er beide zu befriedigen, Gott und der Welt zu dienen und so den ängstigenden Zwiespalt in sich aufzuheben. Wie thut er das? Er fühlt, dass er nicht verlassen darf, was Gottes ist, er muss dem Gesetze Recht geben (Röm. VII, 16. 22.); aber weil seine Gesinnung fleischlich ist, so kann und mag er es nicht wahrhaft halten; er sucht also dasselbe wenigstens äusserlich zu halten mit Lippen und Händen, während sein Herz ferne davon ist; so glaubt er sich, wie die Juden, mit einer gewissen Legalität oder Moralität und allerlei sogenannten guten Werken begnügen zu dürfen und hierin seine Gerechtigkeit vor Gott finden zu können. Diess ist der Standpunkt eines Menschen, der durch die Werke des Gesetzes (*ἔργα νόμου*) gerecht werden will. Ein solcher ist *ὑπὸ νόμον* (Röm. VI, 14. Gal. V, 18.), *sub lege*, wie Augustinus sagt, da er *cum lege* sein sollte. Das göttliche Gesetz ist für ihn etwas Abstraktes, ausserhalb seiner Gesinnung bloss im

Verstande Gegebenes; den Sinn des göttlichen Gesetzes, das eine ununterbrochene Gesinnung, aus der allein das wahre Thun des Gesetzes entspringt, fordert, verkehrt er zu einer äusserlichen Befolgung von allerlei Satzungen, und kann daher auf diesem Wege niemals zur Gerechtigkeit vor Gott, welche die wahrhafte Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist, gelangen. Hierin ist die Polemik schon der Propheten, von denen mehrere in dieser Beziehung antijüdisch waren (vergl. z. B. Jes. LVIII, 6—8. Jerem. VII, 4—6.) und dann vornehmlich Christi und der Apostel, vorzüglich des Paulus, gegen die Legalität, Werkheiligkeit und vermeintliche Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes gegründet. (Vgl. besonders die Bergrede Matth. V, 20. u. ff., ferner XIX, 16 — 24. XXII, 34—40. Luk. XVIII, 9—14. u. a. St.)

Wenn wir uns nun weiter fragen: Warum strebt der fleischlich gesinnte Mensch in seiner Verkehrtheit und Selbsttäuschung doch wenigstens nach einer solchen eingebildeten Gerechtigkeit und einer äusserlichen scheinbaren Erfüllung des Gesetzes? Einmal allerdings, wie schon bemerkt, weil er den Wahrheitssinn, die Stimme des Gewissens in sich nicht unterdrücken kann, und gleichsam gezwungen ist, dem göttlichen Gesetze, wenn er ihm auch innerlich feindselig gegenübersteht, doch wenigstens auf eine äusserliche und sinnliche Weise ein Genüge zu leisten; aber es ist doch nicht der reine Wahrheitssinn, aus dem diess hervorgeht, sondern es sind anderseits eben so sehr auch sinnliche Motive, die ihn bei diesem äussern Thun leiten, die Hoffnung der Belohnung und die Furcht vor der Strafe. Die mosaischen Gesetze treten zwar meistens in der Form eines nackten kategorischen Imperativs auf, und gewöhnlich werden weder sittliche noch sinnliche Motive hinzugefügt. Bisweilen jedoch werden sie unterstützt durch Verheissung sinnlicher Belohnungen auf der einen und

Androhung fürchterlicher Strafen bis auf Kinder und Kindeskinder auf der andern Seite. (Vgl. 5 Mos. XXVIII, 1—14. 15—68.) Die allgemeinste Form dieser Motive ist diese: »Thue das, so wirst du leben« (3 Mos. XVIII, 5.), und: »Verflucht ist jeder, der nicht hält alles was im Gesetze geschrieben steht, dass er es thut« (5 Mos. XXVII, 26. Vgl. Gal. III, 10—12.). Das Leben (ζωή), die Seligkeit ist die Frucht des Thuns des Gesetzes, oder vielmehr in dem wahrhaften Thun, das aus der Gesinnung des Herzens kommt, in der geistigen und göttlichen Gesinnung schon begriffen, wie Paulus sagt Röm. VIII, 6. τό φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωὴ καὶ εἰρήνη. (Vgl. Matth. V, 8.) Aber der sinnliche Mensch verkehrt die wahrhafte und geistige Verheissung in ein sinnliches Motiv, und dadurch wird sie unwahr und geht an ihm so wenig in Erfüllung, als er die Gerechtigkeit vor Gott besitzt, die in der wahrhaften Erfüllung des Gesetzes besteht. Eben so verhält es sich mit ihm, wenn er sich durch das andere sinnliche Motiv, durch die Furcht vor der Strafe, leiten lässt. *(Oderunt peccare mali formidine poenae.)* In beiden Fällen zeigt sich deutlich genug, dass die ἔργα νόμου solcher Menschen nur ἔργα τῆς σαρκὸς sind. Ja auch von dem würde dieses gelten, der sich die Stimme seines Gewissens zu einem sinnlichen Motive verkehrt, dessen Gesinnung zwar dem göttlichen Gesetze widerstreitet, der aber doch äusserlich es zu erfüllen bemüht ist, um sich an der mit einem guten Gewissen verbundenen Lust und Heiterkeit zu erfreuen und der mit dem verletzten Gewissen verbundenen Unlust und Aengstigung zu entgehen. Auch für einen solchen ist das Gesetz noch blosses Gesetz, ein seinem Willen Fremdes und Gegenüberstehendes, ein kategorischer Imperativ, und die Werke des Gesetzes sind, von dieser Seite angesehen, ebenfalls Werke des

durch sinnliche Motive geleiteten Willens, also ἔργα τῆς σαρκός.

Aus beiden Gründen also, die eigentlich in Eins zusammenfallen, sowohl weil die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, so lange die Gesinnung des Menschen fleischlich ist, nur eine äusserliche und unwahre ist, die im Thun und Unterlassen einzelner Handlungen besteht als weil auch bei dieser äusserlichen Befolgung des Gesetzes noch sinnliche Motive bei der Selbstbestimmung wesentlich mitwirken, kann ein Mensch, der noch auf diesem äusserlichen Standpunkte des trennenden Verstandes steht (ὑπὸ νόμον Gal. V, 18.), wo ihm der göttliche Wille als etwas seinem Willen objektiv Gegenüberstehendes erscheint, nicht gerecht erfunden werden vor Gott, weil Gott nicht auf etwas Aeusserliches sieht, sondern in das Verborgene (τὸν κρυπτὸν τῆς καρδίας ἄνθρωπον 1 Petr. III, 4.) schaut und die Herzen der Menschen erforscht. — Sobald aber das πνεῦμα, das göttliche Princip im Menschen, die geistige Gesinnung und Richtung eine überwiegende und alle Kräfte und Triebe unter sich vereinigende Gewalt im Menschen bekommt, sobald das bisher selbstische Ich des Menschen sich auflöst und aufgeht in der höhern Freiheit des göttlichen Geistes, so hört das Gesetz auf, für ihn ein Gesetz zu sein (in dem Paulinischen Sinne des νόμος als eines γράμμα, eines dem menschlichen Willen Fremden, äusserlich Hingestellten und Vorgeschriebenen), und es gilt von ihm, was Paulus zunächst zu den Juden sagt (Gal. V, 18.): εἰ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον*). — Aber auch selbst ein solcher, der die geistige Gesinnung und Willenskraft hätte, deren Frucht allerdings

*) Diese innere Versöhnung und Einigung des göttlichen Gesetzes mit dem Subjekte lässt sich nicht schöner und tiefer ausdrücken, als mit des Dichters Worten :

die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist (Röm. VIII, 4.), würde doch um dieser Erfüllung willen nicht gerechtfertigt werden können vor Gott, weil auch dem vom Geiste Gottes getriebenen Menschen das erkennende Bewusstsein (*νόμος*), oder sein Gewissen immer noch ein höheres Ideal der Reinheit und Heiligkeit vorhalten wird, so dass er auf keiner Stufe der Vollendung wird ausruhen dürfen (Phil. III, 12. Röm. VI, 5. VIII, 29. 2. 2 Kor. III, 18. Kol. III, 10. Eph. IV, 23. 24.).

An dieser Rechtfertigung der Paulinischen Theorie könnten wir uns genügen lassen, wenn man nicht aus den Paulinischen Briefen das Gegentheil zu beweisen gesucht und namentlich aus Röm. II, 6. u. f. gefolgert hätte, dass, da Gott die guten Werke mit Gutem, die bösen mit Bösem vergelte, der Mensch also doch aus den Werken gerechtfertigt werde. Allein man hat nicht bedacht, dass Paulus hier in einer Polemik begriffen ist gegen das jüdische Vorurtheil, dass die Juden als Inhaber des Gesetzes, ungeachtet sie dasselbe übertreten, dennoch einen Anspruch auf die Freisprechung vom Gerichte Gottes hätten, ja dass ihnen, als den Besitzern des Gesetzes, das Gericht über die andern Völker würde zuerkannt werden. Gegen diese Vorstellung, dass schon

Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blösse
Steht vor des Gesetzes Grösse,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend;
Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen,
Nehmt die Gottheit auf in euren Willen;
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn.

Vgl. Michelet's System der philosoph. Moral S. 271.

der Besitz des Gesetzes, die Erkenntniss des göttlichen Willens sie vor Gott rechtfertige, musste er natürlich im Gegensatz von der blossen Erkenntniss auf das Thun, die *ἔργα* und das *ποιεῖν τὸν νόμον* alles Gewicht legen; er musste ihnen sagen (Vs. 3.), dass das Gericht Gottes über alle ohne Unterschied ergehe, die das Böse thun, und dass nicht die Hörer oder Inhaber, sondern die Thäter des Gesetzes vor Gott gerechtfertigt werden. Paulus redet hier gar nicht von der Natur des Gesetzes, sondern er gibt den Juden, mit denen er sich redend einführt, zu bedenken, dass Gott auf die äusserlichen Vorzüge, die sie vor den Heiden hätten, nichts gebe, und dass eine *δικαιοκρισία* über alle, Juden und Heiden, Statt finde in Beziehung auf das Leben (*τὰ ἔργα*) der Menschen. Hierin liegt also nicht im Mindesten etwas der aufgestellten Theorie Widersprechendes; ja vielmehr, wenn wir etwas genauer prüfen, was für gute Werke Paulus (Vs. 7.) fordert, so werden wir finden, dass es etwas mehr als nur äusserliche *ἔργα νόμου* sind; denn schon die *ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ*, ganz besonders aber das *ζητεῖν δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* setzt offenbar das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* (Röm. VIII, 6.) voraus, aus welcher innern Quelle einzig die von Paulus geforderte rechte Erfüllung des göttlichen Gesetzes hervorgeht. Auch bezieht sich ja das Gericht nicht bloss auf die äusserlichen Werke, sondern auch auf die geheimen Gedanken und Triebfedern der Handlungen. (Vergl. Vs. 16.) Wir haben indessen nicht einmal nöthig, auf diese Art die Stelle mit der Paulinischen Theorie in Uebereinstimmung zu bringen; vielmehr zeigt sich aus dem ganzen Zusammenhange, dass Paulus hier noch vom alttestamentlichen Standpunkt aus das Vorurtheil der Juden bekämpft und die Vergeltungstheorie sehr geschickt als Einleitung gebraucht, um sie durch die Erkenntniss der Sündhaftigkeit und Strafbarkeit zu de-

müthigen und von der Nothwendigkeit der Erlösung zu überzeugen. Paulus stellt sich in seiner Lebhaftigkeit hier einen Juden vor, den er von seinem Irrthum befreien und auf den Weg des Heils führen will. Diess thut er, indem er ihn von der Unzulänglichkeit des gesetzlichen Weges überführt, und zu diesem Ende muss er sich mit ihm auf den gleichen jüdischen Standpunkt stellen, wie diess auch offenbar Vs. 12. geschieht in den Worten οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται, was er nicht aus der christlichen, sondern aus der jüdischen Ansicht und Ueberzeugung spricht. Erst mit III, 21. (νυνὶ δὲ) stellt er sich auf den dem jüdischen geradezu entgegengesetzten christlichen Standpunkt. Also ist unwahr, dass die, bei denen die bezeichneten guten Werke sich finden, aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden.

Wie nun im Bisherigen gezeigt worden, dass das Verhältniss des νόμος zur δικαιοσύνη sich einerseits so stellt, dass durch eine bloss äusserliche Befolgung des νόμος (Legalität), die nicht aus der geistigen Gesinnung hervorgeht, die δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ nicht erlangt werden kann: so zeigt sich nun andrerseits, dass das blosse verständige Wissen um das Gesetz, weil hierin für sich allein bei der fleischlichen Richtung des Menschen noch keine Kraft zur wahrhaften Erfüllung des Gesetzes liegt, nur den Tod und die Unseligkeit bringen kann. Diess hat Paulus in folgenden Sätzen ausgedrückt:

B.

Ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι. Gal. III, 21.
Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν. Gal. III, 10.

»Das Gesetz kann nicht beleben«; d. i. für Niemanden kann aus der Erfüllung des Gesetzes das (verheissene) selige Leben hervorgehen.

»Die, welche aus den Werken des Gesetzes gerecht werden wollen, sind unter dem Fluche; denn keiner kann das ganze Gesetz erfüllen. Es steht aber geschrieben (5 Mos. XXVII, 26.): »Verflucht sei, wer nicht alles thut, was geschrieben ist.«« Diess bezieht sich allerdings zunächst auf das Mosaische Gesetz, welches immer mit dem Fluche drohte, und vom Grössten bis auf das Kleinlichste sich erstreckende Forderungen enthielt, denen die Juden unterliegen mussten. Allein der Paulinische Lehrsatz, dass das Gesetz keinen Menschen beseligen (*ζωοποιῆσαι*) kann, betrifft die Natur des Sittengesetzes überhaupt und lässt sich auch darauf anwenden, zumal wenn man den alttestamentlichen Ausdruck, die *κατάρα*, daraus wegnimmt, und den Satz so ausdrückt, wie Paulus selbst thut (Röm. IV, 15.): *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* — mit welchem letztern er eigentlich das Positive meinte, dass, wo Gesetz sei, immer auch Uebertretung Statt finde: oder (2 Kor. III, 6.) *τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*, »das geschriebene Gesetz (worüber vgl. S. 37.) spricht den Tod zu, der Geist hingegen beseligt.« Und diess wird wohl keiner besondern Bestätigung bedürfen. In dem *πνεῦμα* liegt die Einheit der Erkenntniss mit dem Willen, Gottes mit dem Menschen. Hat nun der Mensch das *πνεῦμα* noch nicht — und nur von solchen ist ja hier immer die Rede — und ist demnach sein Wille noch fleischlich, so kann er das Gesetz, je vollkommener es ist und je tiefer es eingreift in das Wesen der Sittlichkeit, um so weniger erfüllen; sondern das Gesetz wird bald mehr eine *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, bald mehr eine *δύναμις ἁμαρτίας* für ihn sein. Die Uebertretung aber wirkt die *ὀργή*, die äusserlich die natürlichen Folgen der Sünde nach sich zieht, innerlich durch jene mit dem verletzten Gewissen verbundene Unlust dem Menschen bewusst wird.

Es ist ein Missverstand, wenn man glaubt, der Brief des Apostels Jakobus sei in unauflösbarem Widerspruch mit dem Lehrsatz des Paulus, dass der Mensch aus den Werken des Gesetzes nicht könne gerechtfertigt werden; denn die ἔργα, aus denen er sagt, dass der Mensch gerechtfertigt werde (II, 14—26.), sind nicht ἔργα νόμου, sondern πίστεως, und seine Polemik geht nur gegen die πίστις νέκρα, von der auch Paulus nichts wissen will. Doch werden wir diess genauer erörtern müssen, wenn wir zu der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως kommen.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Endzweck des Gesetzes oder Verhältniss des νόμος zur πίστις und zum πνεῦμα.

Ὁ νόμος, παιδαγωγός εἰς Χριστόν.

Röm. VII, 13. V, 20. Gal. III, 19. 23. 24.

Wenn der Apostel lehrte, dass aus den Werken des Gesetzes keiner könne gerecht gesprochen werden, ja sogar, dass der νόμος, der an und für sich gut und geistig ist, statt den Menschen für das Gute zu beseelen, vielmehr im Conflikt mit der sinnlichen Natur des Menschen eine δύναμις ἁμαρτίας werde und die Sünde vermittele, so musste sich die Frage von selbst aufdringen, wozu denn der νόμος gegeben sei, wenn er doch keine gute Früchte hervorbringen könne? Darauf konnte der Apostel nichts anderes antworten, als dass in der ἐπίγνωσις ἁμαρτίας der eigentliche Zweck des Gesetzes liege. So sagt er Röm. VII, 13.: »Keineswegs trägt das Gesetz, das etwas Gutes ist, die Schuld des Verderbens,

sondern die Sündhaftigkeit; damit sie sich eben dadurch als Sündhaftigkeit offenbare, dass sie dem Menschen sogar auf Veranlassung des Guten, und durch seine Vermittelung das Verderben bewirkt, auf dass das Gesetz die Sündhaftigkeit in ihrer ganzen Tiefe und Fülle aufdecke,« und — setzen wir nach dem Sinn des Paulus hinzu — die Menschen das Bedürfniss der Erlösung tief fühlen lasse. Dasselbe finden wir Römer V, 20.: »Das Gesetz ist zwischen hineingekommen (nämlich zwischen Adam und die von ihm abhängige Reihe sündhafter und strafbarer Menschen auf der einen Seite, und Christus und die von ihm abhängige Reihe von Schuld und Strafe befreiter Menschen auf der andern Seite, als Mittelglied und Vorbereitung für den wirklichen Uebergang aus der ersten Reihe in die zweite: nach Gal. III, 15—18. könnte man auch denken, zwischen die Verheissung des Segens und die Erfüllung; siehe darüber Th. II. Abschn. I. § 2.); nicht dass es seinen Zweck in sich selbst hätte, sondern darin, dass die Sünde ihr volles Maass bekäme und dadurch recht klar würde (*ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*). »Trefflich drückt hier Rückert den Gedankenzusammenhang so aus: »Die Sünde war nun einmal da, und Gott wollte der Menschheit durch Christum, den zweiten Adam, helfen; aber um diess thun zu können, musste er die Menschheit erst recht sündig werden lassen, damit sie zur Erkenntnis ihres Verderbens käme und die dargebotene Erlösung annähme, und weil das Gesetz diess wirken konnte, führte er's in die Menschheit ein. Insofern war es wirklich Gottes Zweck, dass des Sündigens viel werden sollte, nämlich um des höhern Zwecks, der Befreiung von der Sünde, willen.« — Ebendasselbe muss wohl auch, wenn es schon nicht so deutlich ausgesprochen ist, gemeint sein mit dem Ausspruch (Gal. III, 19.): *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ὁ νόμος*. Paulus

streitet hier gegen die Juden oder Judaisirenden, welche durch Befolgung des Gesetzes gerecht und selig zu werden hofften; und gibt auf die einwendende Frage derselben: »was ist denn der Zweck des Gesetzes?« die Antwort: »Um der Uebertretungen willen ward es hinzugefügt« (προςετέθη, da es nämlich die ganze vormosaische Zeit hindurch nicht da gewesen war). Unter den παραβάσεις können unmöglich die Sünden vor dem Gesetze gemeint sein, so dass der Sinn wäre: »Da die Sünde zunahm, so wurde das Gesetz gegeben, um sie einzuschränken und zu bezähmen.« Denn erstlich bezieht sich bei Paulus die παράβασις immer auf den bestimmt ausgesprochenen göttlichen νόμος oder eine ἐντολή; es ist die Uebertretung eines positiven Gebotes. Ehe also das Gesetz gegeben wurde, konnte es noch keine παραβάσεις geben, wie auch Paulus selbst sagt (Röm. IV, 15.): οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις. Dann aber hätte ja das Gesetz seinen Zweck, die Bezähmung und Ueberwältigung der Sünde, nicht einmal erreicht, da es im Gegentheil eine δύναμις ἁμαρτίας wurde; also kann sich doch Paulus nicht so sehr widersprechen, dass er den Zweck des νόμος in etwas setzt, was nach seiner Lehre der νόμος niemals bewerkstelligen kann. Es bleibt uns demnach nichts übrig, als diese Stelle nach der Analogie der beiden obigen aus dem Römerbriefe zu erklären: »Um der Uebertretungen willen wurde das Gesetz gestellt, d. h., damit eben durch die Uebertretungen, die von dem Gesetze und besonders dem so strengen und lästigen Mosaischen unzertrennlich sind; die Sünde klar erkannt und tief gefühlt würde, indem nämlich jede Sünde als Uebertretung eines positiven und unzweifelhaften Gebotes angesehen und behandelt werden kann.« Fassen wir die Stelle so, dann gewinnen wir einen guten Zusammenhang mit dem Folgenden: (Vs. 21.) »Das Gesetz hebt mithin die Verheis-

sung Gottes, dass die Kinder Abrahams (der geistigen Aehnlichkeit nach) sollen gesegnet werden, nicht auf; nur wird nicht im Gesetz diese Verheissung erfüllt; denn sonst würde es statt des Fluches die Seligkeit bringen; (Vs. 22.) vielmehr schloss das Gesetz alles unter die Sünde zusammen, damit das tiefe Bewusstsein der Sünde die Menschen desto empfänglicher mache für die barmherzige Liebe Gottes, um im Vertrauen auf diese selig zu werden. (Vs. 23. Vgl. Vs. 21. mit Röm. XI, 32.) Das Gesetz sollte uns aber auch behüten, dass wir uns nicht allzuweit von dem Willen Gottes entfernten, indem es uns stets mahnend, richtend, züchtigend zur Seite stand, wie ein *παιδαγωγός*. (Vs. 24.) So gab uns Gott das Gesetz, um uns für das Christenthum und die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu erziehen.«

Der Vergleichungspunkt zwischen dem *νόμος* und dem *παιδαγωγὸς* liegt also in zweierlei: erstlich in dem Bewachen, Ermahnen, Zurückhalten, hauptsächlich mittelst der Drohungen, zweitens in dem beständigen Vorhalten des weiten Abstandes von der vom Gesetze und vom Erzieher geforderten ideellen Beschaffenheit und in dem Hinführen zu einem höhern Ziele. Trefflich erläutert Chrysostomos, besonders in der erstern Beziehung, den Zweck des Gesetzes als *παιδαγωγός*, nämlich die durch dasselbe bezweckte Schärfung des Gewissens: *ἵνα μὴ ἐξῇ Ἰουδαίοις ἀδεῶς ζῆν καὶ εἰς ἔσχατον ἐξολισθαίνειν κακίας, ἀλλ' ἀντὶ χαλινοῦ ὁ νόμος ἐπικείμενος ᾖ, παιδεύων, ῥυθμίζων, κωλύων παραβαίνειν.* Wie der Erzieher das Bewusstsein und die Erkenntniss der unmündigen Kinder entwickelt und erweitert, ihnen bei jeder Gelegenheit das Gute einschärft und durch die sinnlichen Motive von Belohnung und Strafe auf ihren Willen einzuwirken sucht, ebenso theilt das Gesetz die Erkenntniss des Guten mit und regiert durch Hoffnung oder Furcht die noch nicht zur Selbstständigkeit des

πνεῦμα herangereiften Menschen. Aber beide können weiter nichts als die *ἐπίγνωσις* hervorrufen, das *πνεῦμα* hingegen kann weder ein Erzieher noch ein Gesetzgeber mittheilen. Doch glaube ich, dass die zweite der angeführten Beziehungen im Begriffe des *παιδαγωγὸς* vorherrsche um des Zusatzes *εἰς Χριστὸν* *) und des folgenden *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν* willen. Wie nämlich die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* eine Frucht des *νόμος* ist, so heisst dieser mit Recht ein *παιδαγωγός*, weil er in dem Menschen das Bewusstsein des innern Widerspruches zwischen seiner sinnlichen Natur und dem von derselben geleiteten Willen, und der Forderung des göttlichen und heiligen Gesetzes aufregt und ihn denselben empfinden lässt. Und je mehr das Mosaische Gesetz auf der einen Seite Forderungen enthielt, welche nur von der freien Lust und Liebe erfüllt werden konnten, wie z. B. das Gebot der Liebe selbst, und auf der andern Seite, je verwickelter und weitschichtiger es war, und aus beiden Gründen je weniger erfüllbar, desto mehr musste es seinen Zweck als strenger *παιδαγωγὸς* erfüllen: d. h. es musste die Menschen ihre Erlösungsbedürftigkeit fühlen lassen und sie dahin führen, an ihrer eigenen Kraft verzweifelnd, ihr ganzes Heil im Vertrauen auf Gott zu suchen, dass er sie um Christi willen aus freier Gnade als gerecht annehmen werde. Zugleich war der *νόμος* für die Juden das äussere Bindungsmittel, das sie als ein Ganzes fest zusammenhielt (Vs. 23. *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι.* Vgl. Röm. XI, 32.) und die Erkenntniss des Willens Gottes sowohl, als die Erkenntniss der Sünde unter ihnen bewahrte bis auf die Zeit, da die *πίστις* und durch die-

*) **Der Scholiast bei Matthäi sagt:** *Παιδαγωγός· προοδοποιῶν τῇ εἰς αὐτὸν πίστει καὶ ἑτοίμους εἶναι παρασκευάζων φανεντι τούτῳ προσδραμεῖν.*

selbe das πνεῦμα ζωοποιοῦν ihnen sollte mitgetheilt werden und die eigene Lust und Liebe zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes in ihnen erwachen würde. Diesen Zustand unter dem παιδαγωγὸς nennt Paulus eine Knechtschaft, δουλεία (Röm. VIII, 15. Gal. IV, 24. V, 1.), wo der Wille des Menschen, weil er fleischlich ist und nicht mit dem Willen des παιδαγωγὸς übereinstimmt, durch sinnliche Motive (den φόβος) zur Erfüllung der Forderungen desselben muss getrieben werden.

Alles dieses sagt Paulus freilich zunächst nur von dem göttliche Autorität besitzenden Mosaischen Gesetze, und somit gilt es auch zunächst nur den Juden. Vielmehr bilden gegen diese die Völker insofern einen Gegensatz, als die letztern weder eine göttliche Verheissung hatten, noch durch ein geschriebenes göttliches Gesetz bewahrt und zusammengehalten wurden bis auf Christum. Auch ihnen hatte sich zwar Gott nicht unbezeugt gelassen durch das in ihr Herz geschriebene Gesetz; aber Paulus sagte (wie wir oben im 1. Abschn. gesehen haben) von der damaligen heidnischen Welt, als Ganzes betrachtet — denn wie hätte er auf die damals auch schon seltener gewordene Erscheinung einzelner nach Wahrheit und Sittlichkeit strebender Männer irgend ein Gewicht legen können? — dass sie durch den selbstverschuldeten allmähligen Verlust *) der ursprünglichen Erkenntniss Gottes, und, da sie willkührlich von der Natur abgewichen, auch des Naturgesetzes (νόμος τοῦ νοὸς oder νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) und durch die sich gegenseitig steigernde Verfinsterung der Vernunft und Verhärtung des Gefühls (wovon schon die

*) Dieser Verlust ist immerhin keineswegs absolut und vollständig, sondern nur relativ, bis auf einen gewissen Grad zu denken. Siehe *Hoepfner de consecutione sententiarum in Pauli ad Romanos epistola. Lips.* 1828. *pag.* 42. Vgl. Abschn. VI.

ἀδιάφορα zeugen, deren Bereich immer weiter nm sich griff) in einen durch und durch sündhaftigen Zustand hineingerathen und eine Beute der tiefsten Verderbniss und des Todes geworden seien; sie vornehmlich betrifft der Ausspruch (Röm. V, 14.): ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος u. s. w. Dass nun in diesem Zustande, wo das Bewusstsein des Gesetzes verdunkelt oder verloren war, das Gesetz keinen erziehenden Einfluss mehr auf die Menschen haben konnte, ist natürlich. Sonst aber gilt es von der Natur jedes Moralgesetzes, und zwar in dem Maasse als das Bewusstsein desselben klar und lebendig ist, dass es für den Menschen die Stelle eines Erziehers vertritt, indem es auf der einen Seite ihn stets ermahnend und strafend begleitet, und auf der andern Seite durch den Widerspruch seiner sinnlichen Natur mit den Forderungen des Sittengesetzes ihn seine Sündhaftigkeit tief empfinden lässt. Denn wie wir bis dahin gesehen haben, dass, was der Apostel zunächst in Beziehung auf das Mosaische Gesetz in seinem ganzen Umfange sagt, von der Natur jedes Gesetzes gilt, so lässt es sich allerdings auch allgemein von jedem Gesetze behaupten, dass es ein παιδαγωγὸς sei, und zwar nicht nur von solchen, welche einem Menschen von aussen, sei es nun im Staate oder der Familie oder in andern Verhältnissen gegeben werden, sondern auch von solchen, die sich ein Mensch selbst gibt, wie z. B. von Lebensregeln, die ein Mensch für sich aufstellt, und die einen grössern oder kleinern Theil seines Thuns umfassen, oder von moralischen Principien und Maximen, nach denen er sich richten will, von diesem oder jenem Ziele oder Endzwecke, den er zu erreichen strebt, selbst von dem noch nicht bis zur Erkenntniss gesteigerten unvollkommenen und lückenhaften Gefühle über den Unterschied des Guten und Bösen, oder von dem mehr oder weniger ausgebildeten, bald schärfern, bald schwächern

Gewissen des Menschen, kurz, eben von dem *νόμος τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ νοὸς* in dem Menschen. Diess alles ist für den Menschen ein *παιδαγωγός*, je nach der Vollkommenheit des Gesetzes oder der Bestimmtheit des Gefühles, oder der Erleuchtung der Vernunft und des Gewissens, in grösserem oder geringerem Grade; es ist sein Hüter, der ihn bewacht und festhält, dass er nicht allzuweit von der richtigen Bahn ausgleite, und sein beständiger Ermahner, der ihn an seine Pflicht und an seine Vorsätze, an sein Gewissen erinnert; zugleich aber auch sein Richter und Bestrafer, der ihn durch das Bewusstsein des Widerspruches seiner sinnlichen Natur mit den Forderungen des Sittengesetzes seine Sündhaftigkeit tief empfinden lässt. Und wie Paulus das Mosaische Gesetz *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und das ihm Analoge, nämlich die heidnische Asketik und überhaupt die Kinderreligion der alten Welt eine *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* nannte (Gal. IV, 3. 9. Kol. II, 8. 20.), so können wir auch alles das, wodurch der Mensch bis zu seiner innern Befreiung und Mündigkeit, sei es von andern geführt wird oder sich selbst führt, mit dem gleichen Namen belegen; denn diess alles soll nur gelten *εἰς χριστὸν* u. s. w., d. h. bis auf die Zeit, da er mündig geworden und als freier Sohn in dem Hause des Vaters waltet *). Nicht dass er dann etwa das Gesetz wegwerfe,

*) So sagt Clemens v. Alex. *Strom.* VI. 637. *ed. Potteri Tom.* II. *p.* 762. *Ὡς κατὰ καιρὸν ἥκει τὸ κήρυγμα νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα.* — 694. p. 823. *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαὸν κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν, συνάγοντος δι᾽ ἑνὸς τοῦ κυρίου, τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν θεοῦ Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους* — und Origenes (*Commentar. in*

weil er dessen überdrüssig geworden, und anfange seinen Lüsten freien Lauf zu lassen; denn ein solcher wäre nur leichtsinniger Weise dem παιδαγωγὸς entlaufen, und anstatt in den Zustand der Freiheit (νόμος ἐλευθερίας Jac. II, 12.) zu kommen, in die schmählichste Knechtschaft des Gesetzes der Sünde (νόμος ἁμαρτίας, Röm. VII, 23.) gerathen. Vgl. 1 Petr. I, 16.) Nein! sondern, wie das Gesetz dazu diente, dem Menschen seine Schwächen und Gebrechen fühlbar zu machen, sie aber nicht heilen konnte, und ihn zu üben im Unterscheiden des Guten und Bösen, aber — inwiefern es wirklich blosses Gesetz, d. h. Verstandessache war, an der das Herz wenig oder gar keinen Antheil hatte — das Gute nicht in ihm hervorzubringen vermochte: so ist die Dienstzeit des Gesetzes dann in dem Menschen vorüber, wenn das πνεῦμα in ihm aufgeht, wenn eine selbständige sittliche Gesinnung und eine thatkräftige Lust und Liebe zum Guten in ihm erwacht, und nun das die innerste und mächtige Willensthätigkeit des Menschen geworden ist, was früher nur die Forderung eines ihm fremden Gesetzes war (Röm. VIII, 4.). So tief in der menschlichen Natur selbst gegründet ist die grossartige Paulinische Idee eines göttlichen Planes zur Erziehung des Menschengeschlechtes. Für die Menschheit im Allgemeinen und für die einzelnen Individuen, sobald sie einmal aus der Unmittelbarkeit des blossen Natur- und Gefühlslebens herausgetreten sind und in ihrem Bewusstsein Erkennen und Thun zu unterscheiden anfangen, gibt es zwei Hauptperioden. Die erste ist historisch repräsentirt durch das Judenthum und charakterisirt

Matth. Tom. X, 9 *ed. De la Rue Tom.* III. *p.* 452.): *Πᾶσα ψυχὴ ἐρχομένη εἰς νηπιότητα καὶ ὁδεύουσα ἐπὶ τὴν τελειότητα, δεῖται μέχρις ἐνστῇ αὐτῇ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, παιδαγωγοῦ καὶ οἰκονόμων καὶ ἐπιτρόπων.*

durch den in ihr vorhandenen Conflikt zwischen der sündhaften Natur und dem vernünftig-geistigen Gesetze, und durch die Knechtschaft des Menschen unter der Sünde oder dem Gesetze; dadurch will ihm Gott seine Sündhaftigkeit und sein Elend recht zum Bewusstsein bringen und ihn empfänglich machen für die zweite Periode, für die höhere Ordnung der Liebe und Gnade und für den Stand des im Geiste mit dem Gesetze eins gewordenen Subjektes*). In Beziehung auf diese zweite christliche Periode heisst alles, was in der ersten Periode erziehend ist, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, und wie die Kirchenväter schon von Justin dem Märtyrer an die hellenischen Weisen stets mit Moses und den Propheten parallelisirten, so können wir mit Fug und Recht auch die Moralphilosophie dahin rechnen, inwiefern nämlich in ihr nur die objektive Erkenntniss des Sittlich-Guten

*) Marheineke's christl. Dogm §. 568. »Des Gesetzes wesentliche Bestimmung ist, den Menschen zur Erkenntniss seiner selbst, seiner natürlichen Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit zu bringen, ihm die Gnade Gottes in Jesu Christo zum Bedürfniss zu machen und ihn so auf das Evangelium vorzubereiten. Es ist eine nothwendige Stufe in der Entwickelung des Menschengeschlechtes. Es ist in seinen einzelnen Geboten das objektive Gewissen. Es liegt aber schon im Gesetz der Keim des Evangeliums, wie Gott in beiden sich offenbarend der eine und selbige ist. Das Evangelium ist in und mit der Verheissung schon von Anfang an, auch zur Zeit der Gesetzesherrschaft, doch nur noch als Geheimniss vorhanden, im Alten Testamente verborgen. So ist das Gesetz im Wesentlichen auch in der Zeit der Gnade nicht aufgehoben und erneuert sich immerdar. An sich aber ist die Religion des Gesetzes die der Furcht und Knechtschaft (Moses ein Knecht Gottes), die Religion der Liebe ist die der Freiheit und Kindschaft (Christus der Sohn Gottes). Die Liebe des Gesetzes ist in dem Gesetz der Liebe aufgehoben. Röm. III, 20. VIII, 3. X, 4. XIII, 10. Gal. III, 13. 23 f. IV, 4. V, 4.« Vgl. Rückert's christl. Phil. I. § 175. 6.

als eines Gesetzmässigen enthalten ist. Auch die *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* gehört zu den *στοιχείοις τοῦ κόσμου*; nur ist sie von dem göttlichen Gesetze in der Schrift und im Gewissen zu unterscheiden, und bezeichnet vielmehr die unabhängig von der Forderung jener willkührlich von dem Menschen aufgestellten und befolgten Satzungen, wie z. B. die asketischen Reinigungen. Die durch alles dieses geleitete, noch unerzogene Menschheit heisst *κόσμος*, Juden und Heiden zusammengenommen, *τὰ πάντα*, und soll nach dem Rathschluss Gottes zum Bewusstsein der Sünde und dadurch auch zum Verlangen nach der Erlösung geführt werden (Röm. XI, 32.).

SECHSTER ABSCHNITT.

Sehnsucht nach der Erlösung.

Ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου Röm. VII, 24.

Dieser Abschnitt, mit welchem sich die Darstellung der vorchristlichen Zeit schliesst, bezieht sich zurück auf den ersten, worin gezeigt wurde, wie Paulus dieselbe als einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit beschreibt (Röm. III, 9. 23.), dass alle unter der Sünde seien und weit hinter dem Zustande sittlicher Vollkommenheit zurückgeblieben, den Gott laut der Offenbarung seines Willens im Gesetz und in der Natur von ihnen forderte. Es war aber diese Sündhaftigkeit, wiewohl in ihrem Wesen überall dieselbige, doch in ihrer Art eine zwiefache, nämlich derer unter dem Gesetze oder der Juden, und derer ohne Gesetz oder der Heiden.

Diese letztern hatten zwar auch ein Analogon des Sittengesetzes; denn Gott hatte ursprünglich den wesentlichsten Inhalt seines Willens in ihr Herz geschrieben; aber das Bewusstsein davon, welches sie an den heiligen Willen des Schöpfers hätte erinnern sollen, war untergegangen in dem wilden Treiben der Sinnlichkeit, und die noch übrigen bessern Regungen in wenigen Einzelnen waren so unbedeutend und erfolglos, dass sie dem Apostel, der immer nur die grossen Ganzen ins Auge fasste, in keine Betrachtung kommen konnten, daher ihm die Heiden nicht mit Unrecht im Allgemeinen als völlig Gesetzlose erschienen *). Und als solche waren sie auch in einem weit schlimmern Zustande als die unter dem Gesetze; denn ohne Gottes Hülfe konnten und mussten sie nur immer tiefer sinken; in ihnen regte sich kein Trieb nach Gerechtigkeit und Schuldlosigkeit vor Gott (Röm. IX, 30. ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην), sie fühlten kein Verlangen und keine Sehnsucht nach einem bessern gottgefälligen Zustande, sie waren Fremdlinge vom Bunde der Verheissungen, ohne Hoffnung und ohne Gott waren sie mitten in allem Elend eine Beute der Verzweiflung geworden (ἀπηλγηκότες), welche sie gegen die Sünde und das Elend selbst stumpf und unempfindlich machte (Eph. IV, 17—19. II, 11. 12.). Wir können das Leben der Heiden als das blosse Naturleben der Menschen und als den Standpunkt des blossen natürlichen Gefühles, welches aller klaren und festen Bestimmungen ermangelt, bezeichnen. In schneidendem Contraste damit steht der im Judenthum klar herausgetretene Gegensatz zwischen dem objektiven Willen Gottes und dem subjektiven Willen des Menschen. Dieser Standpunkt der verständigen Erkenntniss

*) Ueber die Griechen und Römer insbesondere vgl. **Rückert's** christl. Philos. Th. I. § 100—104.

der Sittlichkeit ist allerdings höher als jener des dunkeln Gefühlslebens; aber diese Erkenntniss war begleitet von der Erkenntniss der Sünde, welche durch das Gesetz, das die Juden nicht erfüllten, noch zu erfüllen im Stande waren, immer wieder aufs neue hervorgerufen wurde; und je grösser auf der einen Seite der Reiz des Fleisches und der Sinnlichkeit war und je bestimmter und lauter auf der andern Seite die Stimme des in der heil. Schrift geoffenbarten göttlichen Willens an ihr Gewissen sprach, um so mehr musste es der Schuldbeladenen und unter dem Gesetze Schmachtenden viele geben. Zu diesen sprach Christus: *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* Matth. XI, 28. f. vgl. Joh. VII, 37., und Paulus selbst ruft aus tiefbewegtem Gemüthe und gleichsam im Namen jener aller im Bewusstsein des ehemaligen Schuldgefühls, des innern Widerspruches und der ohnmächtigen Sehnsucht, sich aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien, aus: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος**) *τοῦ θανάτου τούτου* (Röm. VII, 24.) Aber auch denen ohne das göttliche Gesetz Mosis, oder vielmehr dem Menschen schlechthin, nämlich nach seiner höhern Natur (*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* Vs. 22.) gesteht Paulus eine innere Uebereinstimmung mit den Geboten Gottes zu, einen Wahrheitssinn oder ein Gewissen, welches Analogon des Gesetzes er *νόμος τοῦ νοὸς* nennt (Vs. 23.). Das Verhältniss der Sündhaftigkeit zu diesem Gesetze

*) Ich verstehe das *σῶμα* als Inbegriff der *μέλη*, von denen im Vorhergehenden die Rede war; *τὸ σῶμα τοῦ θανάτου* ist also der unter der Herrschaft des geistigen und physischen Todes stehende Organismus, der Leib, in welchem solches Verderben wohnt, inwiefern nämlich die Sünde, die im Leibe ihren Sitz hat, Ursache des Todes ist. Aehnlich ist *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* Röm. VI, 6., welches ist s. v. a. *τὸ σῶμα ἁμαρτητικὸν*, der Leib der Sünde, d. h. in dem die Sünde ihren Sitz hat.

ist ganz dasselbe, der innere Widerstreit der gleiche, und was daraus hervorgehen muss, ist ebenfalls das Gefühl der Mühseligkeit und Erlösungsbedürftigkeit, welches den Paulus aus tief bewegtem Gemüthe und gleichsam im Namen Aller jene Worte ausrufen macht. Dass nicht gleich ein jeder; der unter einem Gesetze steht, auch desswegen schon jenes Gefühl in sich trage, das bedarf wohl keines Beweises; wir sehen diess an den Obersten und Leitern des jüdischen Volkes, die keine solche ταλαιπωρία fühlten, sondern als Gesunde keines Arztes bedurften (Matth. IX, 12.) und selbst die Schlüssel des Himmelreiches zu besitzen wähnten (XXIII, 13.). Das Gefühl der Mühseligkeit des Menschen kann nur erwachen in und mit dem Bewusstsein des innern Widerspruches zwischen dem vernünftigen Gesetze und dem fleischlichen Willen, dessen höchste Stufe Paulus beschreibt Röm. VII, 18—23. (vergl. Gal. V, 17.), wo der Wahrheitssinn das Gesetz für vernünftig, gut und heilig, die Sünde für verwerflich erkennt, und sogar der Wille schon seinem innersten Wesen nach mit jenem einig ist, aber nur als schwacher unkräftiger Wunsch, der alsbald der Gewalt der Sinnlichkeit unterliegt, oder als flüchtige Lust und Wohlgefallen (θέλειν, συνήδεσθαι, ἐπιθυμεῖν), das von den stärkern Begierden und Lüsten des Fleisches verschlungen wird. Dieses Wohlgefallen am Gesetze Gottes ist dasjenige Gute, was auch noch in dem unter dem Gesetze stehenden unsittlichen Menschen geblieben ist, und woran sich die Erlösung von der Sünde anknüpft, als an die Kraft, das πνεῦμα in sich aufzunehmen; denn eben der ἔσω ἄνθρωπος, die höhere Natur des Menschen, soll ja durch das πνεῦμα gestärkt, mächtig gemacht werden (Eph. III, 16.). Wir sehen daraus, dass Paulus den Zustand des Menschen, der mit dem erlösenden Princip noch in keine unmittelbare Berührung gekommen ist, sich gar nicht

so absolut böse und verdorben denkt, dass nicht noch etwas im Menschen vorhanden wäre, woran sich das Heil, zu dem er berufen ist, anknüpfen könnte; vielmehr liegt eben in jenem Gefühl der Reue und der Sehnsucht nach der verlorenen Einheit (dem Frieden mit Gott) zugleich das Bewusstsein der Möglichkeit des Gegentheils und die Empfänglichkeit für das Wahre und Gute. Die innerste Wurzel des sittlichen Lebens, die im rein geistigen Theile des Menschen liegt, ist nicht vernichtet; sonst hätte die Erlösung keinen Anknüpfungspunkt; sondern sie ist nur durch die niedere, sinnlich begehrende Natur des Menschen, welche das Gute und Sittliche nicht will, an ihrer Kraftentwickelung gehindert, und kann nicht über jenes *συνήδεσθαι* des innern Menschen, die Forderung und den Wunsch des bessern Ichs hinauskommen *). — Wie nun hiedurch die Möglichkeit einer Erlösung aus dem Zwiespalte und Versöhnung des feindlichen Gegensatzes gegeben ist, so spricht sich auf der andern Seite durch diese geistige Schwäche und Unfähigkeit zur Vollbrin-

*) Vgl. oben S. 33. Rütenick a. a. O. § 15. »Das Verlangen von Sünde und Uebel erlöst zu werden, erwacht und wächst mit der Klarheit des Selbstbewusstseins und ist demselben so natürlich, wie dem Gebundenen der Wunsch los zu sein. Die Fähigkeit aber, erlöst werden zu können, liegt darin, dass keine der ursprünglichen Vollkommenheiten zerstört, sondern nur die gleichmässige Entwickelung aller gestört ist. Das Gottesbewusstsein ist nicht getödtet, sondern nur gebunden von dem niedern Bewusstsein, es ist nicht als todt begraben, sondern nur überwachsen von der Sinnlichkeit. Weder der Verstand noch der Wille zum Guten ist vernichtet, sondern nur der eine hinter dem andern zurückgeblieben, statt dass beide hätten sollen gleichen Schritt halten, gleichmässig wachsen.« Vergl. Schleiermacher's Glaubenslehre d. 1. Ausg. Bd. II. § 91, 2. d. 2. Ausg. Bd. I. § 70, 2. Marheineke a. a. O. § 264.

gung des Guten und in diesem gänzlichen Zerwürfnisse *) des Menschen mit sich selbst und mit Gott — womit sich dann das Bewusstsein der allgemeinen Verbreitung der Sündhaftigkeit verbindet — ein tiefes und dringendes Bedürfniss, somit die Nothwendigkeit der Versöhnung und Erlösung aus. Beides, die Möglichkeit und die Nothwendigkeit einer Erlösung, ist Eins in dem Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit, in der *ταλαιπωρία* (Röm. VII, 24.). Diess ist das Verlangen nach dem Neuen Bunde, den die gottbegeisterten Seher des Alten Bundes ahneten, weissagend jene Zeit, wo Gott einen neuen Bund mit seinem Volke machen würde, indem er ihm ein neues Herz und einen neuen Sinn geben würde, worin das Gesetz geschrieben wäre, wo die Sünden vergeben und getilgt sein sollten, und wo er seinen Geist ausgiessen würde über alles Fleisch. Vgl. Jerem. XXXI, 31—34. Ezech. XXXVI, 26. 27. XI, 19. 20. Jes. XLIV, 3. Joel III, 1.

*) Ueber diese Disharmonie der Menschen der vorchristlichen Zeit vgl. man den lesenswerthen »Beitrag zur Versöhnung des Rationalismus mit dem Supranaturalismus« in Zimmermann's A. Kirchenzeitung 1827. Sept., besonders S. 1209. u. ff.

gung des Guten und in diesem gänzlichen Zerwürfnisse *) des Menschen mit sich selbst und mit Gott — womit sich dann das Bewusstsein der allgemeinen Verbreitung der Sündhaftigkeit verbindet — ein tiefes und dringendes Bedürfniss, somit die Nothwendigkeit der Versöhnung und Erlösung aus. Beides, die Möglichkeit und die Nothwendigkeit einer Erlösung, ist Eins in dem Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit, in der *ταλαιπωρία* (Röm. VII, 24.). Diess ist das Verlangen nach dem Neuen Bunde, den die gottbegeisterten Seher des Alten Bundes ahneten, weissagend jene Zeit, wo Gott einen neuen Bund mit seinem Volke machen würde, indem er ihm ein neues Herz und einen neuen Sinn geben würde, worin das Gesetz geschrieben wäre, wo die Sünden vergeben und getilgt sein sollten, und wo er seinen Geist ausgiessen würde über alles Fleisch. Vgl. Jerem. XXXI, 31—34. Ezech. XXXVI, 26. 27. XI, 19. 20. Jes. XLIV, 3. Joel III, 1.

*) Ueber diese Disharmonie der Menschen der vorchristlichen Zeit vgl. man den lesenswerthen »Beitrag zur Versöhnung des Rationalismus mit dem Supranaturalismus« in Zimmermann's A. Kirchenzeitung 1827. Sept., besonders S. 1209. u. ff.

ZWEITER THEIL.

DAS

C H R I S T E N T H U M.

ΤΟ ΠΛΗΡΩΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ.

'ΕΝΔΕΙΞΙΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΘΕΟΥ.

'Η ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ 'ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ.

'Η ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Erlösung durch Christum.

Ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ.

Durch den ersten Theil muss uns die Nothwendigkeit der Erlösung, wie Paulus sie sich denkt und wie wir sie uns zu denken haben, klar geworden sein. Die Heiden lebten verdorben, in Unsittlichkeit, ohne Erkenntniss Gottes, den Götzen dienend; ihr Leben war meistens nur geleitet von den sinnlichen Gefühlen, Trieben und Reizungen der irdischen Natur; die Erkenntniss Gottes und seines Willens aber war bis auf wenige Spuren unter ihnen erloschen. Die Juden dagegen waren im Besitze des göttlichen Gesetzes; aber sie suchten vergeblich durch Erfüllung desselben die Gerechtigkeit vor Gott zu erstreben; sie waren in einem Zwiespalt zwischen dem göttlichen und fleischlichen Willen; wegen ihrer Uebertretungen des göttlichen Gesetzes mussten sie sich schwer verschuldet fühlen und unvermögend sich selbst zu helfen. Die Erlösung musste daher in dreierlei bestehen, was wesentlich zusammengehört und in der Wirklichkeit nicht vereinzelt erscheinen kann, aber doch für die Betrachtung, so gut es geht, sich sondern lässt. Die Menschen mussten befreit werden 1) von der Schuldenlast des Gewissens, 2) von dem Drucke aller Satzungen, insbesondere die Juden von dem Mosaischen Gesetze, 3) von der Knechtschaft der Sünde. Hierin liegen zwei Gegensätze, welche in der

vorchristlichen Zeit und vornehmlich im Judenthum als der Periode des Zwiespaltes und der Trennung, Statt fanden, die jetzt aufgehoben und versöhnt werden müssen, Gott und der Mensch, das Gesetz und das Ich des Menschen; diese beiden Gegensätze und ihre Aufhebung sind im Grunde nur Eines, nämlich das Einswerden Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott (durch Christum). An die Darstellung der Bedingungen und des Zustandebringens dieser Einigung und Versöhnung schliesst sich dann die Darstellung des neuen göttlichen Lebens selbst, und diess führt uns auf die Parallele zwischen Adam und Christus, als den Vermittlern der beiden einander entgegengesetzten Zustände, was hinwieder einen Uebergang bilden wird zu der Betrachtung des durch Christum vermittelten Gesammtlebens, der Kirche Christi oder des Reiches Gottes.

Vor allem sehen wir auf den Anfangspunkt oder den Urquell der ganzen Erlösung; diess ist G o t t. 2 Kor. V, 18. *τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ*. Nach seinem ewigen Rathschluss hatte er beschlossen, die ihm entfremdete Welt dereinst mit sich zu versöhnen und die ihrem Verderben entgegengehende Menschheit zu erretten, und hatte diesen Rathschluss auch durch die Propheten angekündigt, Röm. I, 2. XVI, 25. Eph. III, 9. 1 Kor. II, 7. Tit. I, 2.; darum wird er auch *σωτὴρ* genannt Tit. I, 3. III, 4. vergl. Kol. I, 13. Durch die Erlösung wird die Liebe Gottes zu den Menschen offenbar (*χρηστότης καὶ φιλανθρωπία* Tit. III, 4., *ἀγάπη* Röm. V, 8. VIII, 32. 39., *χάρις* Eph. II, 8., *ἔλεος* Eph. II, 4. Tit. III, 5.), worin jene ihren eigentlichen Grund hat; und da Gott durch die Propheten die Erlösung verheissen, so offenbart sich in ihrer Verwirklichung zugleich die Wahrhaftigkeit derselben Tit. I, 2. Röm. XV, 8. Apg. XIII, 32. 33. Um seinen Erlösungsrathschluss auszuführen, hatte er seinen Sohn ausersehen (von dessen göttlicher Natur

und Verhältniss zum Vater später die Rede sein wird) Eph. III, 11. I, 10. Den Zeitpunkt der Verwirklichung, wo die von Gott vorher bestimmte Zeit der Sendung seines Sohnes eingetroffen war, nennt Paulus πλήρωμα τῶν καιρῶν Eph. I, 10., καιροὶ ἴδιοι Tit. I, 3., καιρὸς Röm. V, 6., πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. IV, 4. Doch scheint in der letzten Stelle die Erfüllung der vom Vater als Termin der Mündigkeitserklärung (προθεσμία τοῦ πατρὸς IV, 3.) bestimmten Zeit gemeint zu sein. Demnach war auch nach der Ansicht des Paulus die Erscheinung Christi in diesem Zeitpunkte durch die Entwickelung des religiösen Geistes der Menschheit bedingt gewesen und durch sie hervorgerufen worden; der Kreislauf, in welchem sich die Bestimmung und Idee des Heidenthums und Judenthums vollendete, musste erst sein Ziel erreicht haben, ehe die neue Periode des Christenthums beginnen konnte. An der Person Jesu, des Christus oder Messias, wird besonders zweierlei hervorgehoben, 1) seine göttliche Würde als Ebenbild Gottes, 2) seine eigentlich erlösende Thätigkeit, die sich concentrirt in seinem blutigen Tode. Dagegen tritt in den Hintergrund 1) die Lehre Christi, 2) sein Beispiel im abstrakten moralischen Sinn: welches beides gerade von der neuern Theologie mehr hervorgehoben zu werden pflegt. Dass Paulus die Lehre Christi nicht hervorhebt, hat nicht bloss darin seinen Grund, dass er nicht unmittelbarer Schüler desselben gewesen und seinen Unterricht nicht genossen hatte — denn auch Petrus und Johannes heben in den Briefen die Lehre Christi nicht hervor, und bei dem letztern concentrirt sich alles in dem Gebote der Liebe — sondern es scheint eher daher zu kommen, dass Paulus der Ansicht war, nicht der Belehrung wegen sei Christus auf die Erde gekommen, sondern das Thun desselben sei die Hauptsache gewesen; auch habe Christus nichts schlechthin

Neues verkündigt, sondern er sei vielmehr nur die Wiederholung und Bestätigung dessen, was die Propheten gelehrt und gefordert, und die Erfüllung dessen, was sie geweissagt haben; inwiefern die Menschen die göttliche Heilsordnung nicht kannten, seien sie allerdings durch ihn zur Erkenntniss gebracht, auf den richtigen Pfad geführt und aus der Finsterniss befreit worden (Kol. I, 12. Eph. V, 8. 1 Thess. V, 5.); aber auch diess sei mehr durch die Erscheinung Christi überhaupt und durch sein Thun, als durch sein Lehren bewirkt worden. Auch auf das sittliche Beispiel Christi wird von Paulus nur gelegentlich in den paränetischen Theilen seiner Briefe hingewiesen, so auf seine Geduld und Langmuth Röm. XV, 3., auf seine Sanftmuth und Billigkeit 2 Kor. X, 1., auf seine Demuth und aufopfernde Hingebung Phil. II, 5. u. f. 1 Kor. XI, 1., auf die Liebe Eph. V, 2. Die Nachahmung Christi wird von ihm gewöhnlich, wie wir später sehen werden, auf eine weit innigere und tiefere Weise aufgefasst, nämlich als ein Ablegen des alten Menschen und ein Anziehen Christi, als ein mit Christo Begrabenwerden und Wiederauferstehen u. s. w. Dieses hängt dann aber zusammen mit der Bedeutung, die er dem Tode Christi gibt in Beziehung auf die Rechtfertigung des Menschen vor Gott und seine Befreiung vom Gesetz und von der Sünde.

§ 1.

Ἡ δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.
Ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς.

Die Gerechtgkeit vor Gott, *ἡ δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* oder *παρὰ τῷ θεῷ*, war bei den Juden der höchste sittliche Begriff*), und (da mit der vollkommenen Gesetzeserfüllung und der Schuldlosigkeit auch Straflosig-

*) Vgl. die Erläuterungen in Th. I. Abschn. 4.

keit [daher die δικαιοσύνη der κατάκρισις entgegengesetzt ist 2 Kor. III, 9.], positiv Gottes Wohlgefallen und Segen verbunden zu denken sind), auch das höchste Gut, aus dem alle andern fliessen und nach dem der Mensch allein trachten soll. Diese Gerechtigkeit vor Gott bestand nach ihrer Vorstellung in der vollkommenen Erfüllung (Thun) des Mosaischen Gesetzes, welches sie als eine Offenbarung des göttlichen Willens betrachteten, und das dem es Haltenden Segen verhiess, dem es Uebertretenden mit dem Fluche drohte. Gott stellten sie sich als den heiligen Gesetzgeber und Richter vor, der jedem vergelten werde nach Verdienst der Werke. Es war die allgemeine Ansicht, in der auch Paulus vor seiner Bekehrung befangen war, dass man durch vollkommene Beobachtung des Gesetzes die Gerechtigkeit vor Gott erlangen nicht nur solle, sondern auch könne *), und dass kein anderer Weg zu diesem Ziele führe. Phil. III, 4. u. f. Gal. I, 13. 14. Apg. XXII, 3. Nun aber als Christ hatte Paulus, wie wir im ersten Theile gesehen haben, erkannt, dass die Juden das Gesetz nicht nur nicht erfüllt hätten (Röm. III, 9—19.), sondern nicht einmal erfüllen könnten (VII, 7. u. f.), dass vollends die Heiden, die in ihrem Gewissen einen etwelchen Ersatz für die geschriebene Offenbarung des Gesetzes hätten, die Stimme desselben gänzlich überhörten, von der heiligen Ordnung Gottes in der Natur abgewichen wären und ihr widerstrebten; ja das Gesetz, welches zu erfüllen die Juden unfähig seien, sei nicht einmal dazu gegeben, dass sie durch dessen Beobachtung gerecht und selig würden, sondern, weil sie es nicht

*) Man vergleiche z. B. die Selbstgefälligkeit in Ps. XVIII, 21—25. XLI, 13. XLIV, 18—21. XXVI, 1—12., wiewohl sich im A. T. eben so viele und wohl noch mehr Stellen finden, die gegen den Gerechtigkeitsdünkel gerichtet sind.

erfüllen könnten, sollte es gerade dazu dienen, sie zu einem recht klaren und tiefen Bewusstsein der Sündigkeit und Verschuldung zu bringen (V, 20. Gal. III, 19.). Alle sind daher, sagt er, der Strafe Gottes verfallen (Röm. III, 23.) und dem Verderben unausweichlich preisgegeben, oder es muss der Menschheit ein anderer Weg gezeigt werden, auf welchem sie vor Gott gerecht werden kann, und da diess nicht mehr eine erworbene Gerechtigkeit sein kann, so muss es eine geschenkte sein; es muss eine Begnadigung Statt finden, so dass Gott den Menschen, der an sich ἄδικος ist, zum δίκαιος macht, und ihn wie einen gesetzlich Vollkommnen behandelt. Eine solche Huld- und Begnadigungsversicherung hat nun Gott den Menschen gegeben in der Sendung Christi, und zwar hauptsächlich in dessen Tode, so dass Gott nun denen, die auf dieses gnädige Erbarmen vertrauensvoll ihre Zuversicht setzen, ohne ihr eigenes Verdienst, die Schuld und Strafe erlässt und sie als Gerechte ansieht und behandelt. Röm. III, 20—30. IV, 5. V, 1. 9. Gal. II, 16. III, 11. Diess ist das Erste und Wesentlichste der Paulinischen Erlösungslehre. In keinem andern Apostel hat sich der Gegensatz zwischen der menschlichen Erwerbung des Heils und der unverdienten Schenkung desselben so scharf ausgebildet und in die Mitte gestellt, was aus der Art, wie er selbst das Heil gesucht, aber nicht gefunden, und da gefunden, wo er es nicht gesucht, zu erklären ist (Phil. III, 6. 7. Röm. VII, 24.).

Nun treten wir näher, und zwar zuerst zur Betrachtung der einzelnen Ausdrücke und Begriffe.

Die Gerechtigkeit, welche der Mensch sich selbst zu erwerben sucht, heisst ἰδία (ἐμὴ) δικαιοσύνη Röm. X, 3. Phil. III, 9. Ihr gegenüber steht diejenige, welche Gott dem Menschen zuerkennt, durch Gottes Veranstaltung, durch ein Geschenk dem Menschen zu Theil wird,

und zwar οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, sondern δωρεάν, χάριτι, κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον; daher sie heisst δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ Phil. III, 9. oder kürzer δικ. θεοῦ Röm. X, 3. Weil nun die δικαιοσύνη θεοῦ die Gerechtigkeit (des Menschen) ist, welche von Gott ausgeht, so ist sie auch eine Manifestation des göttlichen Wesens (an dem Menschen), daher dieser Ausdruck auch Gott geradezu in der Bedeutung einer Eigenschaft beigelegt wird, um sein Wesen als Gerechtigkeit sowohl an sich, als auch als Quelle der Gerechtigkeit zu bezeichnen. Wir verstehen unter Gerechtigkeit eine gleichmässige Behandlung Anderer nach dem Gesetze; auch der Hebräer denkt sich unter der Gerechtigkeit Gottes zunächst die gleichmässige und feste Handlungsweise Gottes gegen sein Volk in Uebereinstimmung mit seinem Gesetze, dann aber vorzüglich die Treue Gottes in der Erfüllung seiner Verheissungen (Röm. III, 3. 4. 5. 7.). Er denkt sich nämlich Gott selbst unter der Form eines Gesetzgebers und Richters, daher ihm als wesentliche Manifestationen oder Haupteigenschaften zugeschrieben werden 1) die Heiligkeit nicht bloss an und für sich oder immanent, sondern sich äussernd, indem sie ihr Missfallen, Zorn und Strafe den Gesetzesübertreter empfinden lässt (ὀργὴ θεοῦ Röm. I, 18. Kol. III, 6.); 2) aber auch die Gerechtigkeit, welche nicht bloss in der negativen Unparteilichkeit (δικαιοκρισία Röm. II, 5. 6.), sondern positiv darin besteht, dass Gott dem, der das Gesetz hält, die verheissenen Güter verleiht. Diese Gerechtigkeit, wiewohl sie in der Form der Güte erscheint, ist doch etwas, das Gott seinem Volke gleichsam vertragsmässig schuldig ist, wenn es das Gesetz hält, wie überhaupt alle sittlichen Begriffe und religiösen Vorstellungen der Juden auf der Basis des Rechtes ruhen. Nun hatte sich im Judenthum mit dem bloss äusserlich aufgefassten Begriff der Sittlichkeit auch solch eine äusserliche Recht-

fertigungstheorie festgesetzt, dass sie jeden Zweifel an der Erfüllung des Gesetzes zu beschwichtigen im Stande war; denn die mangelhafte Erfüllung desselben ergänzten die Sühnopfer, die auch zu den Werken des Gesetzes gerechnet wurden. So war im Gesetze selbst dafür gesorgt, die mangelhafte Erfüllung desselben wieder gut zu machen, durch äusserliche Entsündigungsmittel den Fehlbaren zu entsündigen und die Strafe von ihm abzuwenden *). Der ganze jüdische Cultus bezweckte die Entfernung der Sünde und die Erwerbung der Gesetzesvollkommenheit (*δικαιοσύνη*). In Hinsicht auf diese Rechtfertigungstheorie konnte Paulus sagen, er sei *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος* gewesen (Phil. III, 6.). Erst im Christenthum erkannte er seinen Irrthum, indem er einsah, dass das Gesetz wahrhaft weder erfüllt worden sei, noch erfüllt werden könne. Von nun an lehrte er, dass die *δικαιοσύνη ϑεοῦ*, die Gerechtigkeit Gottes, inwiefern sie sich zeigt in der Erfüllung seiner Verheissungen, sich nicht offenbaren könne *ἐκ τοῦ νόμου*, d. h. unter der Bedingung der Erfüllung des Gesetzes, wie bisher geglaubt worden, sondern, wenn jene Verheissungen in Erfüllung gehen sollen, so müsse diess *χωρὶς νόμου* geschehen; die Offenbarung der *δικ. ϑεοῦ*, zunächst an den Juden und dann auch an den Heiden, sei daher an eine andere Bedingung, nämlich an die *πίστις* geknüpft, wie diess schon das Gesetz selbst und die Propheten geweissagt hätten Röm. III, 21, 22. Die *δικαιοσύνη ϑεοῦ* offenbart sich demnach dadurch, dass Gott dem an Christum Glaubenden die Sünden vergibt, ihn als Gerechten annimmt und als solchen behandelt, indem er ihn nämlich aus freier Gnade von der Schuld

*) Auf einem höhern als dem bloss jüdischen Standpunkt standen bereits die Propheten, welche den Werth der äussern Entsündigungsmittel bestritten, z. B. Micha VI, 6–8.

und Strafe losspricht und ihm alles das schenkt, was sonst durch die Gesetzeserfüllung bedingt war Röm. III, 26. 5: I, 17. (1 Joh. I, 17.) Diese Manifestation des göttlichen Wesens Gerechtigkeit Gottes zu nennen, ist noch die alt-testamentische Form der Vorstellung; ihr reales Wesen und Inhalt aber ist die Liebe, wofür jene im Lichte der evangelischen Wahrheit erkannt wird. Paulus will sagen: Die *δικαιοσύνη ϑεοῦ*, auf welche die Juden stets hofften und bauten, erweist sich jetzt im Christenthum, aber nicht auf die Art, wie jene glaubten, nach Massgabe der Gesetzeswerke, in Folge des rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke *); auf diese Weise könnte sich die *δικ. ϑεοῦ* nur als *ὀργή* offenbaren; sondern Gott selbst hebt das rechtliche Verhältniss, in welchem wir zu ihm unter dem Gesetze standen, ihm aber nicht genügen konnten, auf, erlässt uns unsere Schuld und versetzt uns in das Verhältniss der freien Gnade (vgl. Röm. VI, 14.); die *δικ. ϑεοῦ* offenbart sich demnach an uns jetzt als *χάρις*, *ἔλεος*, *χρηστότης*, *φιλανϑρωπία* vgl. Tit. II, 11. III, 4. 5.).

Weil unsere Gerechtigkeit durch Christus vermittelt ist, so heisst Christus selbst *ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν* 1 Kor. I, 30., und weil Gott sie uns ohne unser Verdienst zuerkennt, *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* Röm. V, 17. Die göttliche Thätigkeit als Gerechtsprechung heisst *δικαίωσις*

*) Gegen diese Vorstellung eiferten oftmals schon die Propheten (vgl. z. B. Jes. I, 11—18. Jer. VI, 20. Hos. VI, 6.), welche, indem sie eine geistige Versöhnung und Einigung mit Gott erstrebten und verlangten, gegen den Mosaismus, worin Gott und Mensch einander als fremd gegenüber gestellt sind, eine Opposition bildeten, die dann in Christo sich vollendete, gleichwie wir auch in der katholischen Kirche schon lange vor den Reformatoren eine Opposition gegen die Verdienstlichkeit der Werke und überhaupt gegen das natürliche Verderben der Kirche finden, wodurch die Reformation vorbereitet wurde.

Röm. IV, 25. V, 18. Gott ist ὁ δικαιῶν Röm. III, 26. 30. VIII, 33., die δικαιοσύνη ist also ϑεοῦ δῶρον Eph. II, 8. Die Verkündigung dieser Freudenbotschaft (εὐαγγέλιον) heisst διακονία τῆς δικαιοσύνης im Gegensatz zum Judenthum, welches eine διακονία τῆς κατακρίσεως war 2 Kor. III, 7—9. — Der Gerechtigkeit, welche sich der Mensch mittelst Beobachtung des Gesetzes zu erwerben sucht, welche δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, ἐκ τοῦ νόμου, ἡ ἐν τῷ νόμῳ γενομένη heisst Röm. X, 5. Phil. III, 6. 9., steht gegenüber die Gerechtigkeit, die uns Gott mittelst des Glaubens anbietet, δικαιοσύνη ϑεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ Röm. III, 22., ἐκ πίστεως IX, 30. X, 6. 30., δικ. τῆς πίστεως IV, 11., δικ. πίστεως 13., δικ. ἐπὶ (unter der Bedingung) τῇ πίστει Phil. III, 9., ἡ κατὰ πίστιν δικ. Hebr. XI, 7. — Zu bemerken ist ferner, dass das Verbum δικαιοῦσϑαι in verschiedenen Temporibus mit der πίστις verbunden wird. Röm. III, 30. Gal. II, 16.*) haben wir das Futurum; dagegen steht das Präteritum Röm. V, 1. 9. 1 Kor. VI, 11.; bisweilen endlich findet sich das Präsens Gal. II, 16. III, 11. Es lassen sich alle drei Tempora aus den verschiedenen Gesichtspunkten erklären und rechtfertigen. Das Präsens bedeutet das was jetzt und zu allen Zeiten gültig ist, dass nämlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt; derselbe Gedanke, aber in Beziehung darauf ausgesprochen, dass die Gerechtigkeit von nun an für alle Zukunft aus dem Glauben kommen werde, wird durch das Futurum ausgedrückt, in welchem jedoch zugleich liegt, dass Gott dereinst als Richter die Gläubigen als gerecht annehmen und ihnen ewiges Heil und Seligkeit schenken werde, daher der Ausdruck πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιο-

*) In dieser Stelle steht jedoch das Futurum so, wie es bisweilen in Schlussfolgen, nicht sehr verschieden vom Präsens, vorkommt. Vgl. z. B. Röm. VI, 5. 14. VII, 3.

σύνης ἀπεκδέχεσθαι Gal. V, 5., »mit dem Geiste, d. i. im Besitz des Geistes aus dem Glauben Hoffnung auf Rechtfertigung schöpfen.« Damit steht nun das Präteritum nicht im Widerspruch; denn diess bezeichnet nur, dass die Gerechtigkeit nicht erst etwas zu Erwerbendes, sondern bereits Erworbenes sei, als dessen Versicherung wir das Bewusstsein der Sündenvergebung besitzen, obwohl wir freilich noch nicht in den Besitz dessen, was aus der δικαιοσύνη folgt, der υἱοθεσία und κληρονομία, gesetzt sind. Vgl. Röm. VIII, 23. Tit. III, 7. Daher empfing auch Abraham zur (vorläufigen) Versicherung des göttlichen Wohlgefallens das Zeichen der Beschneidung, die desswegen ἡ σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης heisst Röm. IV, 11.; die Christen haben als Pfand dafür den Geist empfangen, was Paulus τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος nennt 2 Kor. I, 22. V, 5. Eph. I, 14.

Was ist nun die πίστις? Eine Begriffsbestimmung gibt Paulus nirgends; wir müssen also suchen, aus dem Zusammenhang, den Gegensätzen und Folgerungen, mit denen sie in ein Verhältniss gebracht ist, ihren Begriff zu bestimmen. Vgl. Röm. III, 21—30. IV. X, 4—12. Gal. II, 16. III, 1—18. II, 8. Phil. III, 9. Hieraus ergibt sich: die πίστις ist fast durchgängig*) entgegengesetzt den ἔργα νόμου oder dem νόμος selbst, und zwar in dreierlei Hinsicht: 1) Während auf dem gesetzlichen Standpunkte von Rechtswegen für die ἔργα νόμου ein

*) Allerdings kommt die πίστις auch noch in andern Entgegensetzungen vor und darnach modificirt sich jedesmal ihre Bedeutung. Wir finden die πίστις im Gegensatz 1) zur ὁμολογία Röm. X, 9.; sie ist eine Herzenssache, etwas Innerliches, während das Bekenntniss etwas Aeusseres ist; 2) zum διακρίνεσθαι, διστάζειν, ἀσθενεῖν τῇ πίστει Röm. IV, 19. 20. XIV, 1. 23. vgl. Matth. XIV, 31. XXVIII, 17., und so bedeutet es Zuversicht, Ueberzeugung gegenüber dem schwankenden Zweifel; 3) dem εἶδος 2 Kor. V, 7. Hebr. XI, 1. 7. 1 Petr. I, 8., also Glaube an das Ueber-

Lohn erwartet wird, so ist dagegen die πίστις ein Bekenntniss des Nichtzureichens der eigenen Kraft und des eigenen Verdienstes, und ein Vertrauen (πείθεσθαι) auf einen Andern, nämlich Gott; 2) sie ist etwas rein Innerliches, eine Gemüthsbeschaffenheit, während die ἔργα νόμου etwas Aeusserliches, ein Thun sind; 3) sie ist etwas Allgemeines, den Juden und Heiden ohne Unterschied die Gerechtigkeit vermittelnd, während der νόμος nur den Juden gegeben war, die eben darum auch allein das Heil zu finden hofften. Dass diess die wesentlichen Bestimmungen der πίστις seien, ergibt sich daraus, dass Paulus den Abraham als Muster der πίστις aufstellt, und zeigt, dass schon er nur um seiner πίστις willen das göttliche Wohlgefallen besessen habe. Röm. IV. (vgl. II, 28. 29. IX, 6—8. Gal. III, 6—9.). Paulus zeigt aus 1 Mos. XV, 6., dass Abraham nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den innern Glauben vor Gott gerechtfertigt wurde, und dass Gott ihm diese Rechtfertigung verliehen, aus Gnaden, nicht aus Verdienst; endlich dass, weil Abraham noch als Unbeschnittener diesen Glauben hatte und die Beschneidung nur als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens empfing, er Vater und Vorbild aller Gläubigen sei, nicht bloss der Juden als der Beschnittenen, sondern auch der Heiden. Schon Röm. I, 17. (vgl. Gal. III, 11.) berief er sich auf den prophetischen Ausspruch Habak. II, 4., weil nach

sinnliche, ohne dass man es schauen kann; 4) parallel der γνῶσις, als der wissenschaftlichen Erkenntniss des Christenthums und gründlichen Einsicht in die göttlichen Dinge, wo dann πίστις das vertrauensvolle Gemüth des Christen bezeichnet 1 Kor. XII, 8. 9. XIII, 2. 8. 5) wird das Wort πίστις zur Bezeichnung der einzelnen christlichen Pflicht der Treue gebraucht, z. B. Gal. V, 22. 1 Tim. VI, 11. Tit. II, 10. In Hebr. X, 39. bezeichnet πίστις insbesondere das treue Festhalten am Christenthum im Gegensatz zu der ὑποστολή, dem sich Entziehen, Abfallen, Untreuwerden.

damaliger Weise und Ansicht alles durch die Autorität des A. T. begründet werden musste, um zu beweisen, dass die Rechtfertigung durch den Glauben keineswegs eine neue und unerhörte Lehre, sondern schon im A. T. vorgetragen worden sei; und diess macht er im 4. Cap. vollends an Abrahams Beispiele klar, als dessen leibliche Nachkommen und das Zeichen der Beschneidung an sich tragend die Juden der göttlichen Verheissung des Segens sich rühmten. Scharfsinnig widerlegt Paulus ihr Vorurtheil, indem er urgirt, dass dem Abraham, zur Zeit als er noch unbeschnitten war, der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet und die Verheissung zu Theil geworden sei, und daraus den Schluss zieht, dass weder die Gerechtigkeit an das Gesetz, noch die Verheissung an die Beschneidung geknüpft, sondern dass nur die der Same Abrahams seien, welche, gleichviel ob beschnitten oder unbeschnitten, in der geistigen Verwandtschaft der Glaubensähnlichkeit mit ihm ständen. Für die Juden war diess auf dem damaligen Standpunkte der Schriftforschung eine schlagende Beweisführung; wir freilich können dieser Darstellung nur einen höchst untergeordneten Werth beilegen, nicht bloss weil Paulus den Abraham in seinem die höchste Verehrung für den Stammvater seines Volkes hegenden Gemüthe idealisirt und so mehr einen idealen als einen geschichtlichen Abraham zur Nachahmung aufstellt, sondern weil der Zusammenhang jener alttestamentischen Stelle (1 Mos. XV, 6.) zeigt, dass dort die *δικαιοσύνη* keineswegs von der Gerechtigkeit im umfassenden Mosaischen und Paulinischen Sinn, sondern bloss von etwas Verdienstlichem, Gott Wohlgefälligem überhaupt zu verstehen ist. Auch für den Paulus selbst mochte diese Anknüpfung der christlichen *πίστις* an die des Abraham von geringerer Bedeutung sein, weil er sie nur da gleichsam zu Hülfe nimmt, wo er gegen Judaisirende argumentirt. Doch

scheint sich soviel daraus zu ergeben, dass Paulus das qualitative Wesen der πίστις bei Abraham und den Christen als das gleiche ansah, nämlich als eine die eigene Kraft und Einsicht verläugnende Hingebung und das lebendige Vertrauen auf Gottes Allmacht und Güte, und besonders auf die Wahrheit seiner Verheissungen. Das *tertium comparaiionis* zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen ist also das Vertrauen auf Gott, und in dieser Hinsicht sah Paulus das Christenthum an gleichsam als eine Fortsetzung und Wiederbelebung des patriarchalischen Sinnes, jener Zeit der Väter, wo die ganze Religion im Vertrauen und Gehorsam gegen Gott bestand, daher er das Christenthum Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ oder κατὰ πνεῦμα nannte (Gal. VI, 16.), während er das Judenthum abgesehen von seinem geistigen Inhalt Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα hiess (1 Kor. X, 18.). Ungleich hingegen war ihm der eigentliche Grund der πίστις. Bei Abraham bezog sie sich auf die bestimmte Verheissung Gottes, dass er ihn beglücken und ihm eine zahlreiche Nachkommenschaft verleihen wolle, auf welche Verheissung er, wo doch nach menschlicher Ansicht nichts zu hoffen war, sein ganzes Vertrauen setzte; bei dem Christen bezieht sie sich darauf, dass ihn Gott, ungeachtet seiner Unwürdigkeit und Straffälligkeit, um seines Glaubens an Jesum Christum willen aus freier Gnade als gerecht annehmen und ihm ewiges Heil schenken werde; dieses Vertrauen des Christen aber soll sich — wie wir hier anticipirend bemerken können -- gründen auf den Tod Christi, den Gott zu einem Sühnmittel gemacht, und auf seine Auferstehung, durch welche Gott öffentlich die Messiaswürde Jesu bestätigt hat. Folglich ist die christliche πίστις weit vollkommener als die des alten Bundes, weil jene an die Stammväter geschehene Verheissung grossen Segens für zahlreiche Nachkommen nach der apostolischen

Auslegung nun durch Jesum als den Christus in seinem Leben, Tod und Auferstehung erfüllt und das messianische Reich gestiftet worden ist, und auch das Bewusstsein der Sündenvergebung, welche vom Alten Bunde zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nur gleichsam als das Vorchristliche im Judenthum enthalten war, erst jetzt die rechte Klarheit, Zuversicht und Allgemeinheit gewann, nachdem sich die Fülle der Liebe Gottes in Christo geoffenbaret hatte. Somit steht nach Paulus das Christenthum sowohl subjektiv in Hinsicht auf den Gemüthszustand der Christen, als auch objektiv in Hinsicht auf das Objekt und den Grund dieses Gemüthszustandes, auf einer weit höhern Stufe als das patriarchalische Judenthum. Gleichartig hingegen ist das allgemeine Princip des Christenthums mit dem Princip des nicht von der mosaisch-gesetzlichen Seite (welche sich aber gerade am meisten entwickelte und am bestimmtesten ausbildete), sondern von der prophetischen und messianischen Seite betrachteten Judenthums, und in dieser Hinsicht ist das Christenthum die eigentliche Erfüllung des Judenthums, in Beziehung nämlich auf die ῥίζα, die Stammväter des jüdischen Volkes, welche κλητοί, ἐκλεκτοὶ waren, und an welche göttliche Verheissungen geschahen, die in Christo die geistige Erfüllung erhielten, und in Beziehung auf die Propheten, welche das kommende Heil weissagten (vgl. z. B. Jes. XLIX.); aber in der That war doch die Theilnahme der Heiden am Reiche Gottes bis auf Christum ein μυστήριον σεσιγημένον *).

(Noch auf eine andere Weise, als die aus dem Briefe an die Römer angeführte, bringt Paulus die Christen mit Abraham in Verbindung Gal. III, 16. Hier nämlich urgirt er nach Art der spielenden rabbinischen Beweis-

*) Vgl. Th. II. Abschn. 2. § 1.

führung in der Verheissung an Abraham ἐν τῷ σπέρματί σου u. s. w. den Singular, und deutet das σπέρμα auf Christum. Vs. 29. zieht er daraus die Folge, dass die, welche Christo angehören und Eins mit ihm sind, auch das σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ seien wie Er, und Erben der Verheissung.)

Wir haben aber bis jetzt das Wesen der πίστις bloss im Gegensatz zu dem νόμος oder den ἔργα νόμου betrachtet und erst im Allgemeinen das Objekt derselben bezeichnet, dessen nähere Untersuchung uns nun zunächst folgt. Der eigentliche Inhalt der πίστις ergibt sich aus dem Verhältniss derselben zur δικαιοσύνη; es ist nämlich ein Vertrauen auf die göttliche Gnade, die den ἄδικος als δίκαιος annehmen will*). Wodurch entsteht und worauf gründet sich nun aber diess Vertrauen?

*) Wenn man nun fragt, ob die πίστις mehr etwas Theoretisches oder etwas Praktisches sei, so antworte ich: sie ist ein auf Erkenntniss gegründetes innerliches Thun. Die Erkenntniss hat zum Gegenstand die Liebe Gottes zu den Menschen und die Messianität Jesu; diese Erkenntniss ist aber gar nicht als ein bloss abstraktes Fürwahrhalten, sondern als eine auf innere Erfahrung gegründete Ueberzeugung, als ein dem Menschen aufgegangenes Licht aufgefasst; mit diesem Glauben und Vertrauen auf Jesum als den Erlöser und Stifter des Gottesreiches ist nun auch nothwendig verbunden das sich an ihn Anschliessen, sich ihm Hingeben, sich von seinem Geiste Durchdringenlassen. Diess alles ist in der πίστις vereinigt, doch ist, weil Paulus vornehmlich und fast immer vom Bewusstsein des Gegensatzes der alten und der neuen Rechtfertigungslehre erfüllt ist, das Vertrauen auf die göttliche Gnade gegenüber dem Vertrauen auf die ἔργα νόμου in der πίστις vorherrschend. Eben weil Paulus alles nur von der göttlichen Gnade erwarten lehrt, sieht er sich veranlasst, vor einem leichtsinnigen Vertrauen auf die göttliche Gnade zu warnen, indem er an die Verpflichtung erinnert, die der Gläubige durch die Taufe, d. h. überhaupt durch die Gemeinschaft, in die er mit Christo getreten ist, übernommen habe. Vgl. Röm. VI, 1—11.

Die Entstehung der πιστις weist Paulus nach in den Worten ἡ πιστις ἐξ ἀκοῆς Röm. X, 17. Sie entsteht also aus der Anhörung der evangelischen Verkündigung; die Grundzüge dieser finden wir Apg. II, 14—36. V, 30. 31. X, 34—43. (Luk. XXIV, 47.), mit welcher apostolischen die Paulinische Verkündigung übereinstimmt XIII, 16—41. XVII, 22—31. Das Wesentliche derselben ist auf der einen Seite Christi Tod durch die Juden und seine Auferweckung durch Gott, auf der andern Seite Busse, Glaube und Vergebung der Sünden. (Wenn Paulus in der letztern der beiden aus der Apostelgeschichte angeführten Stellen nichts von der Vergebung der Sünden und in der erstern nichts von der Busse sagt, so muss diess ohne Zweifel aus dem Ideenzusammenhang hinzugedacht werden, um so mehr, als wir die Reden natürlich nur im Auszuge besitzen.) Weiter drängt sich nun aber die Frage auf: Wie zeigt sich in Christi Tod und Auferstehung die göttliche Gnade, auf welche sich die πιστις gründen soll? Hierauf geben wir nach der Lehre Pauli vorläufig folgende allgemeine Antwort: Der Tod Christi ist ein Beweis der göttlichen Huld und Liebe, welche sich zu den sündigen Menschen herablässt, um sie zu gewinnen und aus Gottes Feinden zu seinen Freunden zu machen. Röm. V, 8. 15. VIII, 31—39. (wo in πέπεισμαι u. s. w. eben die recht feste christliche πιστις beschrieben ist), Eph. III, 19. Vergl. Joh. III, 16. XV, 9—13. I, 14. 1 Joh. III, 16. Der Tod Christi ist also ein Pfand der göttlichen Gnade. Aber damit er für die Menschen ein solches würde, mussten sie auch versichert sein, dass Jesus wirklich der Christus, der Sohn Gottes sei. Dazu bedurfte es also noch einer Beglaubigung, und diese sehen die Apostel, vorzüglich aber Paulus, in der Auferweckung Jesu durch Gott. Röm. I, 4. Kol. II, 12. Gal. I, 1. Apg. XIII, 30.

XVII, 2. 31. XXVI, 23. (Vgl. 1 Petr. I, 3. u. f. 21. III, 21. V, 1. 10. Apg. I, 22. nennt Petrus die Apostel *μάρτυρας τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ.*) Ja 1 Kor. XV, 17. sagt Paulus, dass, wenn Christus nicht auferstanden wäre, die Verkündigung und der Glaube an ihn eitel und grundlos wäre. Von demselben Gesichtspunkte wird auch Röm. IV, 25. die Auferstehung betrachtet. Man muss sich nämlich als Mittelglied zwischen der *ἀνάστασις* und der *δικαίωσις* die *πίστις* denken; diese ist aber weggelassen und statt ihrer dasjenige gesetzt, worauf sie sich gründet oder wodurch sie bewirkt wird, nämlich die *ἀνάστασις*. Hiernach ist ohne Zweifel auch Apg. V, 30. 31. zu erklären. (Uebrigens ist diess nicht die einzige Bedeutung und Wirksamkeit der Auferstehung [vgl. im Folgenden die §§ 3. u. 4.] und sie selbst hat ihren Grund nicht in diesem Zwecke, sondern in dem göttlichen Wesen Christi und in Gottes Gerechtigkeit.)

Wenn wir nun von hier auf das Th. I. Abschn. 3. u. 4. dargestellte Gegenstück, die *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* zurücksehen, so zeigt sich der Gegensatz in seinem rechten Lichte darin, dass der, welcher lediglich aus der Befolgung des Mosaischen Gesetzes (oder, nach der gerechtfertigten Erweiterung, irgend eines mehr oder minder vollkommenen Vernunft- und Sittengesetzes) vòr Gott gerecht werden will, es folgerechter Weise aus eigener Kraft und unabhängig von etwas ausser ihm (ohne Gottes Hülfe) zu werden suchen muss (daher der Ausdruck *ἰδία δικαιοσύνη* Röm. X, 3.). Da ihm aber diess aus den ebendaselbst angeführten Gründen nicht gelingen kann, weil jegliches Gesetz nur zur Erkenntniss der Sündhaftigkeit führt, und da ihm ferner auf d i e s e m Wege um des Ernstes und der Strenge des Gesetzes willen kein Glaube an Sündenvergebung entstehen kann, so wird ihm, sofern er sich nicht selbst täuscht, nichts übrig bleiben, als sich selbst zu verur-

theilen *). Der hingegen, so im Glauben an Christum vor Gott gerecht sein will, erkennt wegen der Sündhaftigkeit seiner Natur und des innern Widerspruches seines Fleisches gegen das göttliche Gesetz, dass er der Gnade Gottes bedürftig ist, und diese Gnade erlangt er in dem Bewusstsein der Sündenvergebung, das ihm in und mit dem Bewusstsein der sich erbarmenden Liebe Gottes zum Menschengeschlecht aufgegangen und in dem Vertrauen auf diese Liebe gegründet ist.

Es liegt also der Erlösung im Allgemeinen und We-

*) Hievon ist unter der Voraussetzung des Hasses der Sünde und eines rechten Ernstes der Besserung das wirkliche Besserwerden nicht absolut ausgeschlossen. Vielmehr gibt es ein Streben nach Tugend und Heiligung, die ein Mensch durch seine eigene Kraftanstrengung zu erreichen hofft, und ein solches Streben erscheint uns sehr achtungswerth. Aber wo läuft es hinaus, wenn es hervorgeht aus dem Glauben an die Verdienstlichkeit des sittlichen Handelns vor Gott? Stets wird das Gewissen, wenn es nicht schläft und der Mensch sich nicht selber täuscht, denselben anklagen, durch eigene Schuld und Versäumniss hinter dem vorgesetzten Ziele, hinter dem angestrebten Ideale zurückgeblieben zu sein, und auch bei allfälligen Fortschritten in der Sittlichkeit wird sich das Bewusstsein, in dem göttlichen Gerichte nicht bestehen zu können, stets erneuern. Dann wird sich ein solcher Mensch vielleicht trösten, dass Gott der menschlichen Schwachheit Rechnung tragen und ihm um seiner Tugenden willen die Fehler zu gute halten werde. Der Ahnung der göttlichen Barmherzigkeit liegt ein richtiges Gefühl zum Grunde; aber die aus Eigenliebe gemachte Combination ist falsch, durch die Werke das göttliche Wohlgefallen sich verdienen zu wollen und um der Tugenden willen sich des göttlichen Erbarmens versichert zu halten. Dieser Ansicht ist die christliche entgegengesetzt, welche alles Verdienst der Werke läugnet und die Seligkeit ganz und allein aus der göttlichen Gnade herleitet (Eph. II, 8. 9. 2 Tim. I, 9.). Nur die Armen am Geist, die Trauernden und die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden pries Christus selig und erklärte sie fähig und geeignet zum Eintritt ins Reich Gottes; nur sie fand er in der rechten

sentlichen folgender Ideenzusammenhang zum Grunde: Gott zeigt im Tode seines Sohnes den Menschen seine unbegreiflich grosse Liebe, und macht es ihnen gewiss dass er nicht den Tod des Sünders wolle, sondern dass er sich zu ihm bekehre und lebe. Jesum als den Sohn Gottes erkennen und die Liebe Gottes erkennen, ist Eins und dasselbige, wie Christus gesagt hat (Joh. XII, 44. XIV, 1. 9. »Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat«, und ebenso, die Liebe Gottes erkennen und seine Feindschaft wider Gott erkennen, welche dem innersten Wesen nach

Stimmung und Vorbereitung, durch den Sohn zum Vater geführt zu werden; wenn diese die Liebe Gottes in der Sendung seines Sohnes erkennen, so geben sie sich ihr voll freudigen und dankbaren Vertrauens hin; sie wollen nichts mehr für sich sein vor Gott, sondern nur durch den Glauben an den Sohn, d. h. durch das Eingepflanztsein in ihn; sie sind begraben mit Christo und auferstanden mit ihm; fortan lebt nur Christus in ihnen, sie sind Glieder an dem Haupte, und nur in dieser Gemeinschaft haben sie Theil an den Gütern des ewigen Lebens und sind vereinigt mit Gott. Diess ist der Standpunkt, auf welchem das menschliche Leben erst seine Wahrheit, Festigkeit und Beruhigung erhält. — Wir finden zwar den Glauben an Sündenvergebung schon im A. T., ohne alle Beziehung auf Priesterthum oder Opfer, als einen Glauben an die Barmherzigkeit Gottes (2 Mos. XXXIV, 7. Jes. I, 15—18. LV, 7. Jerem. L, 20. Mich. VI, 5—8. VII, 18. 19. Ps. XXV, 7. XXXII, 1—5. LXXX, 3. CIII, 3. u. bes. 13—14. CXXX, 4. Weish. XI, 24. Tob. III, 14. vergl. Matth. VI, 12. 14—16. Luk. XVIII, 10—14.); aber es war mehr nur das tief empfundene Bedürfniss eines zerknirschten Herzens oder die frohe Ahnung eines auf Gott vertrauenden Gemüthes, als eine Ueberzeugung und eine durch ein heiliges Pfand besiegelte Gewissheit; es war gleichsam das Vorchristliche und Prophetische im Judenthum, das seiner Eigenthümlichkeit, der gesetzlichen Strenge und Vergeltung am meisten entgegengesetzt war; erst im Christenthum ward die Hoffnung der Sündenvergebung verwirklicht und die Weissagung von der Erlösung erfüllt. Vgl. z. B. Luk. X, 23—24.

dieselbe ist, welche Christum ans Kreuz schlug, ist wieder Eins und dasselbige. Wer nun diess erkennt, wen die unendliche Liebe Gottes zu den so tief gesunkenen Menschen rührt, der geht in sich zerknirschten Herzens (nicht unähnlich jenen, von denen Apg. II, 37. erzählt wird, *κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ*) und bereut schmerzlich Irrthum und Sünde; doch fasst zugleich sein Herz Vertrauen (*πιστεύει*) auf die Gnade Gottes, der selbst sein Theuerstes hingab, um die Menschen zu erkaufen (1 Kor. VII, 20.), und so empfängt er in dem Blute des Sohnes Gottes das Pfand der Vergebung der Sünden und der Aufhebung der Schuld und Strafe, die *δικαιοσύνη* oder die *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων* Röm. V, 8. 9. Kol. I, 14. Eph. I, 7. Apg. XX, 21. XXVI, 18—20. Die *πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ*, der Glaube an Jesum Christum, d. h. das Vertrauen auf die in Christo erschienene Liebe Gottes und die durch ihn bewerkstelligte Erlösung ist nun das Princip des neuen Lebens; in seinem Herzen wird durch die Erkenntniss der grossen Liebe Gottes und Christi (*ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ χριστοῦ* Eph. III, 19.) Furcht und Feindschaft verwandelt in Liebe, Vertrauen und Dankbarkeit. Er hat durch Christum die Gewissensruhe, den Frieden mit Gott gefunden (die *εἰρήνην πρὸς τὸν θεὸν* Röm. V, 1. im Gegensatz der *ἔχθρα* V, 10.), welcher das Hinzunahen zu Gott (die *προςαγωγὴ* *) *πρὸς τὸν πατέρα* Eph. II, 18. III, 12. vgl. 1 Petr. III, 18.) möglich macht, so dass der Geist in jedem Augenblicke mit kindlichem

*) Ueber den mit dem später zu entwickelnden Begriffe der *υἱοθεσία* verwandten Begriff der *προςαγωγὴ* bemerkt Tholuck zu Röm. V, 2. »Das Wort *προςαγωγὴ*, der Zutritt, ist entlehnt von dem Gebrauche an den morgenländischen Höfen, dass ein *προςαγωγεὺς* die Fremden vor den König führt. Dieser unser *προςαγωγεὺς* ist Christus.« Vgl. 1 Petr. III, 18.

Gefühle sich seinem Gott als Vater nahen darf. (Vgl. Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6.)

Bei der Bezeichnung dieser Ideen gebraucht Paulus einen Ausdruck, den wir noch nicht untersucht haben. Während er nämlich nirgends in seinen Briefen die *μετάνοια*, das *μετανοεῖν* als Bedingung der Theilnahme an dem durch Christum gestifteten Heil angibt und überhaupt diese Wörter höchst selten (Johannes gar nie) gebraucht, so ist ihm dagegen ein anderer Ausdruck, nämlich die *καταλλαγή* ganz eigenthümlich. Das Wort bedeutet eigentlich eine Umwendung, Umwandlung, Veränderung, Vertauschung; dann wird es vorzugsweise in sittlicher Bedeutung gebraucht von Verwandlung des feindseligen Verhältnisses zwischen zwei Personen in ein friedliches; das Passivum *καταλλάσσεσθαι* bezeichnet das Umgewandeltwerden dessen, der ein feindseliges Gemüth hatte, wogegen das Activum *καταλλάσσειν* von dem gebraucht wird, der das feindselige Gemüth zur Umkehr bringt und ein friedliches Verhältniss herstellt. Diese Gebrauchsweise hat auch Paulus Röm. V, 10. Kol. I, 20. 21. Eph. II, 16. Die Menschen waren *ἐχθροί*, die *ἔχθρα* bestand (nach Röm. VIII, 7.) in dem *φρόνημα τῆς σαρκός*; nun wird ihr Herz umgewendet, sie werden mit Gott versöhnt, vereinigt, ihm wieder zurückgeführt, zu ihm bekehrt. (Vgl. Apg. XI, 18. *μετανοίαν ἔδωκε.* V, 31. 2 Tim. II, 25.) Als Vermittler dieser Zurückführung, Bekehrung zu Gott, wird 2 Kor. V, 18. Christus bezeichnet, noch näher Röm. V, 10. der Tod des Sohnes, von dem gleich vorher die Rede war und in welchem sich nach Vs. 8. die Liebe Gottes geoffenbart hat. Dasselbe Verhältniss wird bezeichnet Kol. I, 21. *ἐχθροὺς — ἀποκατήλλαξεν (ὁ θεὸς) — διὰ τοῦ θανάτου (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)*. Die gleiche Construction finden wir Eph. II, 16., nur dass hier der *ἀποκαταλλάσσων* der zu Gott Zurückführende, Juden

und Heiden mit ihm Versöhnende, Christus ist. Sehr richtig bemerkt Rückert zu Röm. V, 8.: »Dass wir hier nicht die Aussühnung der Schuld zu denken haben, sondern Verwandlung des feindseligen Verhältnisses in ein freundliches, lehrt uns sowohl der Gegensatz gegen ἐχθροὶ ὄντες, als auch das Wort selbst, das Versöhnung, nicht Sühnung bedeutet, welche letztere, das hebräische כִּפֶּר, in der LXX. durch ἱλάσκεσθαι übersetzt wird.« Unerwartet hingegen ist es, wenn er so fortfährt: »Fragen wir aber hier wieder, wer denn eigentlich der Versöhnte sei, so scheinen die Worte keine Antwort zu erlauben, als: die Menschheit mit Gott, denn das heisst καταλλάττεσθαί τινι; und eben dahin führt das ἐχθροὶ ὄντες in der Bedeutung, die wir so eben als die einzig mögliche erkannten. Sehen wir aber auf die Sache, so wie sie Paulus denkt sowohl, als wie sie ist, so gestaltet sich die Ansicht anders. Der Versöhnte kann nur Gott sein, der allein gehandelt hat in der Erlösungsanstalt Christi, und dessen Zorn gegen die Sünder getilgt ist durch den Tod des Sohnes. Auf Seiten der Menschen ist nichts geschehen, keine Veränderung in ihrem Innern, kein Schritt der Annäherung an Gott. Was von ihnen geschehen kann und soll, ist alles erst spätere Folge der vorausgegangenen göttlichen Wohlthat. Bedenkt man diess, so ergibt sich, dass Paulus hier nicht die gehörige Begriffsklarheit angewendet haben kann und, durch das ἐχθροὶ ὄντες verleitet, etwas ausgesprochen, was, genau genommen, gerade von seinem Standpunkte nicht behauptet werden konnte.« Ich glaube keineswegs, dass wir anzunehmen berechtigt seien, dass Paulus etwas anderes sagen wolle, als er wirklich sage. Wenn diese Stelle die einzige wäre, in welcher das Wort καταλλάσσεσθαι vorkommt, so liesse sich so etwas eher behaupten; aber da Paulus noch an vier andern Stellen dasselbe auf gleiche Weise gebraucht,

nämlich ausser den schon angeführten noch 2 Kor. V, 18—20. und 1 Kor. VII, 11., so muss er sich des Begriffes, den er damit verband, stets sehr wohl bewusst gewesen sein. In 2 Kor. V, 18—20. ist ebenfalls Gott der Versöhnende, die Menschen die zu Versöhnenden, und 1 Kor. VII, 11. ist wohl zu bemerken, dass die *γυνή*, welche *καταλλάσσεται*, diejenige war, welche aus eigener Bewegung vom Manne sich trennte; *χωρίζεσθαι* wird nämlich vom Weibe gesagt, *ἀφιέναι* (*τὴν γυναῖκα*) vom Manne. Noch mehr! Indem hier *χωρίζεσθαι ἀπό τινος* als das Gegentheil von *καταλλάσσεσθαί τινι* gesetzt wird, wie *ἀπαλλοτριοῦσθαι* Kol. I, 21., so finden wir eine Bestätigung unserer Auffassung des Begriffsinhaltes selbst. Wenn Rückert sagt, Paulus denke sich doch eigentlich die Sache so, dass Gott, nicht die Menschen haben versöhnt werden müssen, so ist das nicht nur eine unerwiesene Voraussetzung, mit welcher er auch von vorn herein (christl. Philos. Th. II. § 298.) die Darstellung der Paulinischen Erlösungslehre beginnt, sondern es scheint mir geradezu damit zu streiten, dass Paulus Gott als den Versöhnenden darstellt und dass er das ganze Erlösungswerk aus seiner Huld und Liebe herleitet, wie wir bereits gesehen haben. Hätte Paulus die Vorstellung gehabt, dass der Zorn Gottes durch eine Handlung versühnt, besänftigt, begütigt werden musste, so würde in seinen Briefen folgendes Raisonnement vorkommen müssen: »Die Grösse des göttlichen Zornes erforderte das kostbarste Sühnopfer, und als solches liess sich Gott den Tod seines unschuldigen Sohnes gefallen; jetzt ist sein Zorn gewendet, und von nun an haben wir nur Huld und Gnade von ihm zu erwarten.« Ein solches Raisonnement kommt aber nicht vor, und wenn es vorkäme, so wäre darin sehr auffallend, dass der zürnende Gott, statt von denen, welche ihn erzürnten, ein Opfer anzunehmen, gerade selbst das Liebste, was

er hat, Preis gibt. Ein solches Verfahren wäre ausser aller Analogie; denn gesetzt, im Alten Bunde hätten die Sühnopfer auf der Vorstellung eines zürnenden Gottes beruht*), so waren es doch hier die Menschen, welche um Gott zu begütigen etwas hingaben. Nun könnte man freilich sagen: der Zorn Gottes war so gross, dass die Menschen nichts hatten, womit sie ihn hätten besänftigen können; daher sandte Gott aus Liebe zu den Menschen seinen Sohn, um durch sein Blut sich mit der Welt versöhnen zu lassen. Aber in welch wunderbare Collision kommen da nicht der göttliche Zorn und die göttliche Liebe! Oder, wenn die Liebe wirklich grösser war als der Zorn, wozu bedurfte dieser noch eines Sühnopfers zu seiner Besänftigung? und zwar welches Sühnopfers? Des Todes des von ihm gesandten Sohnes, welcher Tod selbst wiederum von Seite der Menschen als die grösste aller Sünden zu betrachten war und auch selbst wieder des grössten Sühnopfers bedurft hätte. So verwickelt man sich immer tiefer in Widersprüche und muss am Ende auf einen absoluten Dualismus in Gott kommen. Und nun noch ein Widerspruch anderer Art. Wenn, wie Rückert anzunehmen scheint, das καταλλάσσεσθαι etwas ist, das ganz ausserhalb des Menschen vorgeht und objektiv in Gott geschieht, so steht damit nicht nur der Inhalt der apostolischen Verkündigung, καταλλάγητε τῷ θεῷ 2 Kor. V, 20., in einem sehr auffallenden Widerspruch, sondern es würde daraus auch folgen: 1) dass Paulus dort καταλλάσσεσθαι in einer gedoppelten Bedeutung gebraucht hätte, Vs. 18. und 19. in der objektiven, Vs. 20. aber doch nothwendig in einer subjektiven, 2) würde entweder die πίστις oder die objektive καταλλαγή keinen

*) Vergl. hierüber De Wette's bibl. Dogm. § 126. Anm. Rückert's christl. Philos. Th. I. § 111. 146.

Werth haben, die eine oder andere müsste überflüssig sein; da nämlich die δικαιοσύνη nur von der πίστις abhängt, so scheint die (objektiv gefasste) καταλλαγή überflüssig; wenn aber diese die Hauptsache ist, wozu kommt denn zwischen sie und die δικαιοσύνη erst noch als Bedingung die πίστις hinein?

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass der Begriff der καταλλαγή nicht als etwas in Gott Geschehenes rein objektiv als *expiatio* zu fassen ist; aber ebenso wenig bezeichnet er etwas bloss Subjektives, das die Menschen von sich aus in sich selbst zu Stande brächten, sondern er ist objektiv und subjektiv zugleich; die καταλλαγή geht nämlich von Gott aus, Gott ist der καταλλάσσων, also aktiv hiebei, Christus ist Vermittler des Gnadengeschenkes, die Menschen Empfänger (οἱ λαμβάνοντες Röm. V, 11. 17.), καταλλάσσονται, und insofern sind sie passiv; aber es geschieht diess nicht ohne die πίστις, eine Selbstthätigkeit, die freilich ein Minimum ist in Vergleich mit dem, was Gott und Christus schon vorher gethan hatten, die aber doch nothwendige Bedingung ist, wie aus dem Imperativ καταλλάγητε 2 Kor. V, 20. erhellt. Somit entspricht die καταλλαγή dem Begriff der *reconciliatio*, der Versöhnung.

Schon mehr hingegen scheint der Begriff der ἀπολύτρωσις alles auf die Seite Gottes zu stellen und die Selbstthätigkeit des Menschen auszuschliessen, wiewohl, wer aus einer Gefangenschaft wirklich befreit werden soll, doch immer selbst den Willen haben muss, sich befreien zu lassen und aus der Gefangenschaft herauszugehen. Es kommt dieses Wort in einer weitern und in einer engern speciellen Bedeutung vor; in jener ist es die Erledigung, Befreiung von den drückenden Unvollkommenheiten des irdischen Lebens, so Röm. VIII, 23. Eph. IV, 30., und wahrscheinlich auch Eph. I, 14. 1 Kor. I, 30.; in dieser ist es die Erledigung von der

Sündenschuld, die auf uns haftete und uns straffällig machte, daher es Kol. I, 14. Eph. I, 7. (vgl. Hebr. IX, 15.) durch ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν erklärt wird. Es liegt dem Ausdruck das Bild einer Loskaufung zum Grunde. (Vgl. 1 Kor. VII, 20. Gal. III, 13. Offenb. V, 9.) Darnach müssen wir die Verhältnisse ordnen und fragen: Wer wird losgekauft? Offenbar die Menschen von der Strafe, die sie verdienten. Was ist das Lösegeld oder der Loskaufpreis (λύτρον Matth. XX, 28. Mark. X, 45. 1 Tim. II, 6.)? Das Blut Christi. Wem wird es bezahlt? Gott. Wer bezahlt es? oder wer ist der Loskaufende? Zunächst Christus; eigentlich aber Gott, der ihn gesendet, also Gott durch Christum. Wäre nun der Zorn Gottes das durch das Lösegeld zu Beschwichtigende und seine Gnade das dadurch zu Erkaufende, so käme auch hier wieder der gleiche Widerspruch zum Vorschein; Gott selbst gab aus Liebe zu den Menschen seinen eigenen Sohn hin, um sie durch diess Lösegeld von seinem Zorne zu befreien. Wenn nun dessen ungeachtet die apostolische Darstellung den Schein dieser Behauptung annimmt, so muss, wenn nicht ein dualistischer Streit zwischen Liebe und Zorn, mithin eine Veränderlichkeit in Gottes Wesen gesetzt werden soll, der Zorn und Fluch nicht als eine feindselige Gesinnung, sondern als die mit der Liebe wohl zusammenbestehende Strafgerechtigkeit aufgefasst werden. Durch die Sünde waren wir Gott entfremdet, die Schuld trennte uns von ihm, und wir waren eine natürliche Beute des Todes und der bösen Mächte geworden; durch Abtragung der Schuld und Auslöschung der Schuldschrift sind wir Gott erkauft, und von der Schuld und allem, was in Folge der Schuld über uns Macht hatte, erlöst. Vgl. Apg. III, 19. und Kol. II, 13—15., worüber s. den folg. §.

Man beruft sich aber, um die Idee eines Opfers, welches den Zorn Gottes versühnt habe, als Paulinisch

zu erweisen, in der Dogmatik hauptsächlich noch auf drei Stellen, deren Betrachtung uns also zunächst obliegt. Zuerst 1 Kor. V, 7. Der Zusammenhang ist dieser: Paulus fragt die Korinthier, wie sie doch noch so aufgeblasen und ruhmredig sein könnten, da sie zu ihrer eigenen grossen Schande einen Menschen in ihrer Mitte duldeten, der in so schändlichen Verhältnissen lebte. Dagegen konnten die Korinthier sagen, das sei eine Ausnahme, und ein einzelnes Beispiel beweise nichts hinsichtlich des Ganzen. Diesem Gedanken entgegentretend sagt der Apostel: Einzelne Beispiele stecken oft das Ganze an. Diess kleidet er in ein hebräisches Sprichwort ein (vgl. Gal. V, 9.), zu welchem er vielleicht dadurch veranlasst sein konnte, dass gerade zur Zeit der Abfassung des Briefes Ostern war. »Wisst ihr nicht, dass ein kleiner Sauerteig die ganze Masse säuert? Schaffet den alten Sauerteig fort, damit ihr eine neue Masse seiet, wie ihr denn auch wirklich (inwiefern ihr Christen seid) frei seid vom Sauerteige des Bösen (ζύμη κακίας καὶ πονηρίας Vs. 8.); denn es ist ja unser Pascha für uns geopfert, Christus«; d. h. wie das Pascha die Befreiung aus Aegypten bezeichnet, so der Opfertod Christi die Befreiung vom Bösen. Wie diese Befreiung aus einer geistigen Knechtschaft durch den Tod Christi vermittelt worden sei, sagen die Worte nicht. Das Pascha aber, womit Christus verglichen wird, war kein Sühnopfer, sondern ein symbolisches Gedächtnissopfer*). Also ist aus dieser Stelle, streng genommen, nicht ein-

*) »Das Paschalamm war allerdings kein Schuldopfer, aber da es dargebracht wurde zur Erinnerung an die aus freier Erbarmung Gottes veranstaltete Befreiung Israels aus der leiblichen Gefangenschaft, so konnte Christus betrachtet werden als das wahre Paschalamm, das die Befreiung des geistigen Israels aus der geistigen Gefangenschaft durch seinen Tod versiegelt.« Tholuck in s. Comm. zu Joh. (3. Ausg. S. 61.)

mal zu erweisen, dass der Tod Christi die Aufhebung der Strafen bewirkt, geschweige denn dass er eine Aenderung in Gottes Gesinnung zur Folge gehabt habe. Indessen wird sich im Verfolg zeigen, dass in dieser Vergleichung eine Combination des Paschalammes mit dem Begriff eines Sühnopfers liegt. Vgl. Joh. I, 29. XIX, 36. 1 Petr. I, 19.

Die zweite Stelle ist Eph. V, 2. und rein paränetisch. Der Apostel ermahnt die Christen, einander zu lieben, wie uns Christus geliebt hat, der sich für uns dahingegeben »als Darbringung und Opfer, Gott zum angenehmen Geruch.« *Προςφορὰ* bezeichnet eigentlich die Darbringung, und wird dann besonders gebraucht von Geschenken, die man Gott darbringt (Apg. XXIV, 17. *προςφορὰς ποιεῖν* s. v. a. *δῶρα προςφέρειν* Hebr. V, 1. VIII, 3.), um ihm seine schuldige Dankbarkeit, Ehrfurcht und Dienstbarkeit zu bezeugen. Vgl. Apg. XXI, 26. Röm. XV, 16. und im Hebräerbrief *προςφέρειν* und *προςφορὰ* öfters. In unserer Stelle wird nun *θυσία*, Schlachtopfer, damit verbunden (vgl. Hebr. X, 5.); aber es ist dem Apostel das Bild eines blutigen Opfers so wenig als Hauptsache gegenwärtig, dass er in das Bild eines Brandopfers (*ὁλοκαύτωμα* Hebr. X, 8.) übergeht, und an dem Wohlgeruche die Idee des göttlichen Wohlgefallens versinnlicht. Dass nun hier von einem Versöhnungstode, vom Zorne Gottes oder überhaupt auch nur von der Sünde die Rede sei, darauf deuten weder die Worte, noch der Zusammenhang. Dieser enthält vielmehr nur dieses: Christus hat uns in seiner Gott wohlgefälligen Hingebung ein Vorbild hinterlassen. Die Hingebung Christi war nämlich, wie wir aus Phil. II, 8. wissen, zugleich ein Gehorsam gegen Gott, und darum begleitet von dem göttlichen Wohlgefallen. Auf ähnliche Weise ist Phil. IV, 18. *ὀσμὴ εὐωδίας* und 2 Kor. II, 15. *εὐωδία* zur Bezeichnung des göttlichen Wohl-

gefallens gebraucht, ohne dass die geringste Beziehung auf eine Sühnung Statt findet.

Nun bleibt noch Röm. III, 25. übrig, eine Stelle, die hinsichtlich ihres allgemeinen Inhaltes und Gedankenzusammenhanges ganz klar, aber hinsichtlich der nähern Bestimmung der einzelnen Ausdrücke höchst schwierig ist, daher sie eine Menge der verschiedensten Auslegungen erfahren hat, von denen gegen jede wieder Einwendungen gemacht werden können. Der Zusammenhang ist der, dass der Apostel die Rechtfertigung aus der Befolgung des Gesetzes als nichtig darstellt und eine andere Rechtfertigung zeigt, welche Gott zuerkennt aus freier Gnade, ohne Verdienst und ohne Unterschied, durch den Glauben an Jesum Christum, d. h. durch das demüthige Vertrauen auf die durch ihn gestiftete Erlösung. Die *δικαιοσύνη ϑεοῦ* (s. hierüber S. 89. u. f.), die Gerechtigkeit Gottes, seine Güte und Treue in Erfüllung seiner Verheissungen konnte sich nicht offenbaren um der Erfüllung des Gesetzes willen, weil diese nicht Statt fand; sie offenbart sich also unter einer andern Bedingung, nämlich der *πίστις*. Hinsichtlich der Wortbedeutungen in Vs. 25. muss man sich nun, wie ich glaube, zwischen zwei Haupterklärungen entscheiden, unter welche sich die andern Differenzen unterordnen lassen. Entweder muss man übersetzen: welchen Gott darstellte als Sühnmittel durch den Glauben mittelst seinem Blute *), um seine Gerechtigkeit (d. i. Treue in Erfüllung seiner Verheissungen) zu zeigen *durch (mittelst)* die *Verzeihung* der *zur Zeit* der Lang-

*) Tholuck verbindet, ohne einer andern möglichen Verbindung auch nur zu gedenken, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, das er durch *εἰς τὸ αἷμα* erklärt, mit *διὰ τῆς πίστεως;* und auch Rückert, obwohl er diese Verbindung nicht annimmt, glaubt doch, sie sei durch Gal. III, 26. und 1 Tim. III, 13. gerechtfertigt. Allein in

muth Gottes begangenen Sünden, und um seine Gerechtigkeit auch in der jetzigen Zeitperiode zu zeigen, dass er selbst gerecht ist und den an Jesum Glaubenden gerecht macht. Oder: welchen Gott als Sühnmittel dargestellt hat u. s. w., um seine Gerechtigkeit zu beweisen *wegen* der *Uebersehung*, *Nichtachtung* der früher begangenen Sünden, die ihren *Grund* (ἐν statt διὰ) in der Langmuth Gottes hatte u. s. w. Die erste Erklärung hat gegen sich 1) den ziemlich constanten Unterschied von διὰ *c. accus.* und διὰ *c. genit.*, 2) dass sehr zweifelhaft ist, ob ἐν *zur Zeit* bedeuten könne, 3) dass auch die Gleichheit von πάρεσις und ἄφεσις wenn schon möglich, doch nicht erwiesen ist, 4) dass bei der Annahme der Gleichheit der Bedeutung der Gegensatz der frühern und gegenwärtigen Zeit ganz verwischt, ja in eine Gleichheit verwandelt wird, indem Gott die frühern Sünden verzeiht und auch von nun an jedem Glaubenden Gerechtigkeit (d. i. zunächst Sündenvergebung) schenkt. Hinwieder hat die zweite Erklärung gegen sich: 1) dass der Gedanke, Gott habe die Sünden der frühern Zeit aus Langmuth übersehen, jetzt aber durch Sühnung derselben seine Heiligkeit und Gerechtigkeit an den Tag legen wollen, sich nicht scheint als Paulinisch erweisen zu lassen. Apg. XVII, 30. τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς u. s. w. kann nämlich allerdings nicht als vollkommner Beweis gelten, weil hier andere Beziehungen Statt finden; indessen wird hier doch das ὑπεριδεῖν in Beziehung auf die frühere Periode von Gott ausgesagt, welches im Grunde mit der ἀνοχὴ und πάρεσις gleichbedeutend ist — 2) eine Stelle

der erstern dieser Stellen ist es keineswegs nothwendig, ἐν χριστῷ Ἰησοῦ mit διὰ τῆς πίστεως zu verbinden; in der letztern ist der vorgesetzte Artikel wohl zu bemerken und auch hier ist wohl so wenig als irgendwo ἐν mit εἰς gleichbedeutend.

im Hebräerbriefe IX, 15., die zwar gar nicht als Parallelstelle gelten kann, die aber doch, wenn in unserer Stelle πάρεσις mit ἄφεσις gleichbedeutend wäre, den gleichen Gedanken enthielte, dass durch den Tod Christi Vergebung der im ersten Bunde begangenen Sünden bewirkt worden sei; 3) dass die δικαιοσύνη ϑεοῦ etwas anders gefasst wird, als Vs. 21. und 22. Allein wir haben schon bei der Erklärung des Begriffes δικαιοσύνη ϑεοῦ gesehen, dass er beides involvirt, sowohl die Heiligkeit und Strafgerechtigkeit Gottes, als auch die in der Erfüllung der Verheissungen als Liebe und Barmherzigkeit sich erweisende Gerechtigkeit oder vielmehr gerechtmachende Thätigkeit Gottes. Demnach kann sehr wohl das eine Mal die eine, das andere Mal die andere Seite des Begriffes hervortreten. Sodann spricht für die zweite Auslegung, dass sie sich einerseits mehr nach der Grammatik rechtfertigen lässt, andrerseits der Gegensatz zwischen den beiden Perioden nach Paulinischer Weise sehr kräftig hervortritt, wenn die δικαιοσύνη ϑεοῦ hinsichtlich der frühern Zeit wegen der πάρεσις τῶν ἁμαρτιῶν, in der gegenwärtigen Zeit aber durch die δικαίωσις sich kund gibt, und zwar beides in dem Tode Christi, der somit eine gedoppelte Bedeutung bekommt, eine für die alte Zeit und eine für die neue Zeit. Wenn wir uns nun zu dieser Auslegung hinneigen, so kann sie doch, weil sie nicht ganz sicher ist, auch nicht auf vollkommene Geltung in einem Paulinischen Lehrbegriffe Anspruch machen. Wie steht es nun aber mit dem ἱλαστήριον? Auf seine eigentliche Bedeutung kann die Verschiedenheit der Auslegung der übrigen Worte keinen Einfluss haben. Ἱλαστήριον ist ohne Zweifel ein *Neutr. adiect.*; eine Ellipse anzunehmen, wie ϑῦμα, ἱερεῖον, ἐπίϑεμα (mit welchem letztern man eine nirgends indicirte Anspielung auf den vom Hohenpriester jährlich mit Blut zu bespritzenden Deckel

der Bundeslade in die Stelle hineinbringen wollte) ist überflüssig, ja hart und gezwungen. Am natürlichsten nimmt man es substantivisch, das was die Sühnung, *expiatio*, bewirkt, vermittelt, Sühnungsmittel (vergl. *ἱλασμὸς* 1 Joh. II, 2. ähnlich dem *σωτήριον*, Rettungsmittel, Luk. II, 30. III, 6.). Dieser Ausdruck kommt einzig und allein in dieser Stelle vor. Können wir ihn nun bloss sinnbildlich verstehen und den wirklichen Gedanken des Paulus reduciren auf jenen von uns oben festgestellten psychologischen Ideenzusammenhang der sittlich-religiösen Versöhnungslehre? Diesen Ausweg haben wir uns durch den Vorzug, den wir der zweiten Auslegung der Stelle gaben, abgeschnitten; bei der ersten Auslegung oder wenn die Worte *εἰς ἔνδειξιν* u. s. w. gar nicht folgen würden, wäre eine solche figürliche Deutung noch möglich, bei der zweiten nicht mehr; denn hier ist der Gedanke: die Gerechtigkeit Gottes schien auszubleiben bei der Nichtachtung der frühern Sünden; nun aber zeigt sie sich im Tode Christi, den Gott als Sühnopfer für jene Sünden darstellt. Sollen wir nun die als unerweislich und sich selbst widersprechend gefundene Vorstellung eines zürnenden Gottes, der ein blutiges Opfer verlangte, doch wieder aufnehmen und als Paulinisch geltend machen? *Μὴ γένοιτο*, sagen wir im Namen des Paulus; denn bei Gott ist kein Wechsel, noch Veränderung. So muss es noch eine dritte Auskunft geben, und diese finden wir in folgendem Gedankenzusammenhang, der sich wohl als Paulinisch wird nachweisen lassen. Der wesentliche Inhalt desselben ist der gleiche mit dem obigen psychologischen, nur ist er gleichsam gebunden und getragen von den Vorstellungen der jüdischen Dogmatik.

Der Tod ist Strafe der Sünde (Röm. V, 12. 15. VI, 23.); da nun der Sohn Gottes, der Sündlose und Gerechte (ὁ *μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν* 2 Kor. V, 21., ὁ *δίκαιος*

1 Petr. IV, 18., ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος 1 Petr. I, 19., ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος Apg. III, 14. vgl. 1 Joh. III, 5., ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν Hebr. VII, 26. IV, 15.), gestorben ist *), so kann er nicht für seine Sünde gestorben sein, sondern er muss gestorben sein für die Sünden der Andern. Da er nun die Strafe für die Sünde der Andern getragen, so sind diese der Schuld und Strafe erledigt worden (δικαιοῦνται oder ἐδικαιώθησαν Röm. V, 1. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) und haben Vergebung der Sünden empfangen. Der Tod Christi ist ihnen somit Sündentilgungsmittel geworden; aber freilich haben sie das Bewusstsein der Schuldbefreiung nur διὰ τῆς πίστεως, d. h. inwiefern sie Jesum als den sündlosen Sohn Gottes erkennen und von nun an auf keine andere Weise Gerechtigkeit vor Gott suchen, als in dem bussfertigen und demüthigen Vertrauen auf die in Christo erschienene Gnade. Auch nach dieser Darstellung bleibt die im Tode Christi sich kund gebende Liebe das Centrum der Erlösungslehre, und zugleich wird dadurch der Ausdruck ἱλαστήριον als objektive Sühnung der Sünden durch deren Bestrafung erklärt und gerechtfertigt. Nun entsteht aber die Frage: Wie zeigt sich im Tode Christi neben der Liebe zugleich auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, wenn nämlich diese wirklich unter δικαιοσύνη θεοῦ Vs. 25. zu verstehen ist? Wir kommen dadurch auf die Vorstellung, dass Gott seine Heiligkeit und Gerechtigkeit durch eine Strafe an der Sünde habe beweisen müssen, wodurch er die bei seiner Langmuth entstandenen möglichen Zweifel an derselben widerlegte und aufhob. Aus Liebe zu den Menschen legte er nun diese

*) **Nach der Erwartung der Juden sollte der Messias gar nicht sterben, sondern ewig leben. Vgl. Joh. XII, 34. und *Bertholdt's Christologia Judaeorum* § 28.**

Strafe nicht auf dieselben, sondern auf seinen Sohn, den er zu diesem Zwecke gesandt hatte, und macht sie gerecht mittelst ihres Vertrauens auf die durch den Sohn geschehene Erlösung. Diese beiden sittlichen Eigenschaften, die Heiligkeit oder Gerechtigkeit und die Liebe, harmoniren sehr wohl, während dagegen die Vorstellung von Zorn und Rache sich nicht mit der Liebe vereinigen lässt. Christus wandte also nach apostolischer Lehre nicht in dem Sinn den Zorn Gottes von den Gläubigen ab, als ob in Gott selbst (welcher von Ewigkeit her die Liebe war) die Gesinnung gegen die Menschen geändert worden wäre, sondern in dem Sinn, dass durch den stellvertretenden Tod Christi die Strafen, welche die Menschen nach dem unabänderlichen Gesetze Gottes und nach seiner Gerechtigkeit treffen mussten, aufgehoben sind.

Es fragt sich nun aber weiter, ob wir diese Vorstellungen 1) dass Christus an unserer Statt die Strafe für die Sünden gebüsst, 2) dass Gott, um seine Gerechtigkeit und Heiligkeit zu zeigen, die Sünden der Menschen an Christo gestraft habe — in den Paulinischen Briefen mit Sicherheit nachweisen können. Was die erste Vorstellung betrifft, *dass Christus an unserer Statt die Sünden gebüsst habe*, so ist der Beweis schwer wegen der Bedeutung der Präposition ὑπέρ, die bekanntlich wie unser *für* und das Lat. *pro* sowohl *zum Besten eines*, als auch *an eines Statt* bedeuten kann. So hat ὑπὲρ die Bedeutung *zum Besten eines* z. B. Röm. VIII, 31. Gal. II, 20. Eph. V, 2. 25. Tit. II, 14., denn weder hat Gott Christum, noch dieser sich selbst an unserer Statt, sondern für uns, d. i. zu unserm Besten hingegeben. (Vgl. Joh. X, 15. XII, 13.) Die zweite Bedeutung, *anstatt*, tritt dagegen offenbar ein 2 Kor. V, 20. Philem. 13. In vielen Fällen greift die erste Bedeutung in die zweite hinüber, z. B. Joh. XIII, 37. 38.,

weil, wer zum Besten eines handelt, meistens auch angesehen werden kann als anstatt eines handelnd. Oft findet auch keine von beiden Bedeutungen Statt, sondern die causale oder finale, *wegen*, *um — willen*, (welche dann aber bisweilen mit der erstern Bedeutung *zum Besten* zusammenfliesst, z. B. Röm. IX, 3.) z. B. Phil. I, 29. 2 Kor. XII, 10. 2 Thess. I, 5. Kol. I, 24. Eph. III, 13. Joh. VI, 51. XI, 4. Was für eine Bedeutung wollen wir Röm. V, 6—8.*) annehmen? Tholuck entscheidet sich nicht; Rückert sagt, *ὑπὲρ* bedeute hier nicht bloss zum Besten, sondern auch anstatt, indem er auf Vs. 7. u. f. verweist. Allerdings kann *ὑπὲρ δικαίου* »statt eines Gerechten« bedeuten, aber wenn *τοῦ ἀγαθοῦ*, wie er selbst annimmt, Neutrum ist, so hört diese Bedeutung hier schon wieder auf. Ich sehe daher in dieser ganzen Stelle keine Nothwendigkeit, in *ὑπὲρ* die Idee der Stellvertretung mitaufzunehmen; der Zusammenhang spricht von der Liebe Gottes und Christi,

*) Ich würde unbedenklich die Stelle so schreiben und interpungiren: *Εἰ γὰρ χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν (ἔτι?) κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν, (μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν· συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν·) πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.* So ist Vs. 9. Nachsatz zu Vs. 6., und die ganze Periode schliesst sich vollkommen an das Frühere an, indem sie die Begründung des Nicht-Getäuschtwerdens der Hoffnung enthält. *Οὖν* ist eigentlich überflüssig, aber veranlasst durch die zwischeneingetretene Parenthese, welche den Paulus den vorangeschickten Vordersatz hatte vergessen lassen. Auch nach der gewöhnlichen Lesart sind Vs. 7. und 8. zwar nicht grammatisch, aber doch logisch als Parenthese zu betrachten. Eine Bestätigung meiner Vermuthung finde ich in Vs. 10. (*εἰ — πολλῷ μᾶλλον*), welcher denselben Gedanken, der in Vs. 6—9. weitläufiger ausgedrückt war, kurz zusammenfasst.

die sich selbst an Unwürdigen und Ungerechten erwies; dazu passt die Bedeutung *in favorem et commodum alicuius* besser als die Bedeutung *loco*, und muss selbst in Vs. 7. als die vorherrschende gedacht werden, mag es immerhin in die andere Bedeutung übergreifen. Dagegen passt in 2 Kor. V, 14. die Bedeutung *anstatt* allerdings besser; denn hier sagt Paulus, dass, indem Einer für alle gestorben ist, alle gestorben, d. h. in die Gemeinschaft seines Todes getreten seien. Von einer Stellvertretung oder Repräsentation ist hier gewiss die Rede, aber das Faktum des stellvertretenden Todes Christi ist hier, wie der Zusammenhang, besonders die daraus gezogene Folgerung lehrt, nur aus dem ethisch-symbolischen Gesichtspunkte aufgefasst, nicht aus dem der Uebernahme der Strafe. Diese Stelle lässt sich also nicht als Beweis für eine stellvertretende Uebernahme der Strafe anführen; denn diese würde vielmehr folgenden Schluss erwarten lassen: Wenn einer für alle gestorben ist (statt aller die Strafe erlitten hat), so bleiben nun alle am Leben (sind frei von der Strafe). Aber auch diesen Gedanken finden wir bei Paulus im gleichen Cap. Vs. 21. ausgedrückt. Paulus sagt, die Apostel ständen im Dienste Gottes und sie seien Christi Stellvertreter (daher das doppelte ὑπὲρ χριστοῦ, »im Namen Christi«, worauf der Nachdruck ruht), um die Liebe Gottes zu verkündigen, welche die Menschen wieder mit sich vereinigen will. Nun wird der Inhalt der apostolischen Verkündigung angegeben: »Lasset euch versöhnen mit Gott« *)! (d. i. kehret zurück in Gottes offene

*) Rückert, welcher davon ausgeht, dass nach der Lehre des Paulus das Blut Christi eine unbedingte Versöhnung gestiftet habe, ist (christl. Philos. Th. II. S. 318.) der Meinung, dass, wenn Paulus consequent lehren würde, er sagen müsste, es bedürfe der sittlichen Verbesserung nicht, um der Früchte des Todes Christi

Vaterarme, s. v. a. μετανοεῖτε) denn u. s. w. Das Folgende gibt — auch wenn γὰρ unecht ist — den Grund

zu geniessen; allein der praktische Lebensgeist und die Anerkennung der Nothwendigkeit eines sittlichen Handelns hätten bei ihm über die Consequenz gesiegt und so fordere er etwas, was er consequent nicht fordern könnte. Dieser Widerspruch stelle sich vornehmlich dar 2 Kor. V, 18. u. f., wo er sage, Gott habe (?) durch Christum die Menschheit mit sich versöhnt und ihnen die Versündigungen nicht zugerechnet und doch gleich darauf bitte, dass sie (?) doch nun versöhnt sein, d. h. nun auch ihrerseits eine Gott liebende Gesinnung haben möchten. Wir haben schon einmal diesen scheinbaren Widerspruch berührt und wollen nun näher untersuchen, ob etwas daran sei. Die Ansicht Rückert's scheint mir aber 1) auf einer unrichtigen Auslegung dieser Stelle zu beruhen. Paulus hat fast durchweg in diesem Briefe die Absicht, seine apostolische Amtsführung zu rechtfertigen. Dieselbe apologetische Tendenz herrscht auch in dieser Stelle, deren Gedankenzusammenhang von Vs. 11. an im Allgemeinen folgender ist: Paulus sagt den Korinthiern, er sei einer ganz reinen Handlungsweise in seinem apostolischen Berufe bewusst; wie diese Gott offenbar sei, so glaube er, dass auch die Korinthier selbst in ihrem Gewissen ihm diess Zeugniss geben müssen; diess sage er nicht, um sich zu rühmen, sondern um sie zu veranlassen, ihn gegen geheime Verunglimpfungen in Schutz zu nehmen. Diess führt ihn dann eine Darlegung der Grundsätze der apostolischen Amtsführung selbst. Im Christenthum, vollends bei einem Verkündiger desselben, kann keine Beurtheilung Anderer nach fleischlichen, persönlichen Rücksichten Statt finden; ist ja doch in der Werthschätzung und Beurtheilung aller Dinge und Verhältnisse ein völliger Wechsel eingetreten: das Alte (vornehmlich die gesetzliche Anstalt des Judenthums) ist vorübergegangen, Alles ist neu geworden. Dieser Wechsel aber ist im Willen Gottes gegründet, der die Versöhnung, die Vereinigung der Menschen mit sich, gestiftet, und das Amt, die Versöhnung zu predigen, den Aposteln verliehen hat. Denn Gott (auf ὁ θεὸς liegt der ganze Nachdruck) ist es gewesen, der durch Christum die Welt mit sich versöhnte; sie (die Apostel) sind nur Gesandte, die im Namen Christi den göttlichen Dienst verrichten, die Versöhnung zu predigen. Zwischen dem Präteritum καταλλάξαντος und dem Imperativ καταλλάγητε ist kein

an, der die Menschen zur Rückkehr auffordert (παρακαλεῖ), und dieser kann kein anderer sein als die Wahr-

Widerspruch; denn in Vs. 18. meint Paulus mit ἡμᾶς sich und seine Leser und überhaupt alle Christen, aber nicht den κόσμος; mit dem gleich darauf folgenden ἡμῖν meint er nur die Apostel, hauptsächlich sich selbst, und dieses ἡμῖν wird nun in πρεσβεύομεν und δεόμεθα zum Subjekt. Der Imperativ aber ist gar nicht an die Leser des Briefes, die in der That als Christen nach Vs. 18. schon καταλλαγέντες sein sollen, gerichtet, sondern er ist blosse Inhaltsangabe der apostolischen Verkündigung, von der eigentlich die Rede ist. Ebenso wenig ist der Imperativ im Widerspruch mit Vs. 19.; denn erstlich ist ἦν καταλλάσσων keineswegs s. v. a. κατήλλαξεν, sondern nur s. v. a. κατήλλασσεν, doch scheint die umschreibende Form mit Absicht gewählt zu sein, entsprechend unserem: Gott war es, welcher versöhnte; 2) kann, was hier vom κόσμος gesagt wird, doch nicht so zu verstehen sein, dass auch die Unbekehrten bereits mit Gott versöhnt seien; sondern die Worte bezeichnen nur das, was Gott von sich aus gethan, um die Menschheit zu sich zu bekehren; die Unbekehrbaren aber trifft die ὀργή. So wird die apostolische Verkündigung nicht überflüssig, und der Ruf zur Versöhnung zeigt sich als keine Inconsequenz. — Dieser Ansicht Rückert's scheint mir aber auch 3) ein Missverständniss oder Versehen zum Grunde zu liegen. Wenn er nämlich so fortfährt: »Die Ansicht des Paulus ist diese: Auf die Darreichung der Erlösung hat das sittliche Handeln gar keinen Einfluss, sie ist ganz unabhängig; aber zum Danke oder Lohn dafür fordert nun Gott ein sittliches Handeln«: so können wir ihm hierin ganz beistimmen; denn Paulus gibt kein Verdienst vor Gott zu, alle Menschen sind Sünder und hätten nichts als Strafe von Gott zu erwarten, und die Rechtfertigung geschieht aus freier Gnade, ohne Verdienst. Aber da doch Paulus keine Rechtfertigung der Ungläubigen (z. B. der Werkheiligen und auf äussere Vorzüge sich Verlassenden, τῶν ἐν τῷ νόμῳ oder ἐν τῇ σαρκὶ καυχωμένων) anerkennt, so ist also doch die πίστις, welches demüthiges Vertrauen auf die Gnade Gottes das sittliche καταλλαγῆναι voraussetzt, die Bedingung der Rechtfertigung; und diese Bedingung, die Rückert mit einem sittlichen Handeln (ἔργα, die allerdings keinen Anspruch auf Lohn haben können, nichts Verdienstliches vor Gott sind) zu verwechseln scheint, zu erfüllen,

nehmung der ihnen entgegenkommenden Liebe Gottes. Worin sich diese zeige, muss also in diesen Worten enthalten sein. Das zweimalige *ἁμαρτία* ist offenbar ein Wortspiel, welches aber dazu dienen soll, das Auffallende, Unerwartete der Thatsache hervorzuheben. Das zweite *ἁμαρτία* ist ohne Zweifel wie die ihm entgegengesetzte *δικαιοσύνη θεοῦ* als *Abstr. pro concr.* zu fassen, und der Sinn ist der: Wir waren *ἁμαρτωλοὶ* und strafwürdig; aber Gott schenkte uns die Strafe indem er Christum, der doch kein *ἁμαρτωλὸς* war, an unser Statt zu einem *ἁμαρτωλὸς* machte, d. h. ihm die Strafe der *ἁμαρτία* auflegte, damit wir frei von Schuld und Strafe würden *). (Dieselbe Entgegensetzung mit andern Worten ausgedrückt [*δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* u. s. w.] finden wir 1 Petr. III, 18.) Wir müssen uns nur erinnern, dass Paulus den Tod als Strafe der Sünde ansah, daher ihm schon desshalb der Tod des sündlosen Christus unter dem Gesichtspunkte der Uebernahme unserer Strafe erscheinen musste. Die Vorstellung des stellver-

werden die Menschen durch die Predigt ermahnt, wie Paulus sagt, *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν* Vs. 20. Inwiefern dann auch die *πίστις* wieder als Geschenk Gottes oder als Sache des freien Willens anzusehen sei, diess zu untersuchen, gehört in die Lehre von der Erwählung, und ist eine höhere Frage, die auf die Lehre von der Versöhnung keinen Einfluss hat.

*) So interpretirt auch Theodoretos diese Worte: *Ἁμαρτίας γὰρ ἐλεύθερος ὢν τὸν τῶν ἁμαρτωλῶν ὑπέμεινε θάνατον, ἵνα τῶν ἀνθρώπων λύσῃ τὴν ἁμαρτίαν· καὶ τοῦτο κληθεὶς ὅπερ ἦμεν ἡμεῖς, ἐκάλησεν ἡμᾶς ὅπερ ὑπῆρχεν αὐτός· τὸν γὰρ τῆς δικαιοσύνης ἡμῖν ἐδωρήσατο πλοῦτον.* Der Satz hat hinsichtlich seiner antithetischen Form auffallende Aehnlichkeit mit Gal. III, 13. Eine Identität des Sinnes dieser beiden Stellen aber kann ich desswegen nicht zugeben, weil dort offenbar und bloss von der Befreiung von der Verbindlichkeit des Gesetzes die Rede ist, hier aber von der *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, in welcher das Nicht-Anrechnen der Sündenschuld als Hauptmoment hervorgehoben wird.

tretenden Todes Christi haben wir also allerdings als eine Paulinische gefunden. Nun könnte es aber auffallen, dass ein so wichtiges Dogma nur in zwei Stellen, hier und Röm. III, 25. (denn das ἱλαστήριον, Sühnopfer, schliesst allerdings den Begriff der Substitution in sich) vorkommt, da es doch seiner grossen Bedeutung nach weit öfter vorgetragen worden sein sollte; und aus dieser Seltenheit könnte man die Muthmassung schöpfen, Paulus habe doch nur in Gleichnissen und Bildern gesprochen Allein schon der dogmatische Ernst jener Stellen verbietet diese Annahme. Daraus aber, dass er bloss ein paar Male jene Lehre geradezu ausgesprochen, folgt nicht, dass sie ihm sonst ferne gelegen habe. Vielmehr scheint in allen jenen Stellen, wo es von Christus heisst, *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν*, wenn es schon nicht unmittelbar in den blossen Worten enthalten ist, doch die Idee der Sündentilgung, die man sich damals noch als eine eigentliche Stellvertretung dachte, zum G r u n d e zu liegen. So z. B. in den schon oben betrachteten Stellen 1 Kor. V, 7. und Eph. V, 2., ferner in 1 Thess. V, 9. 10. *τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν*, Es ist hier von der Zukunft des Herrn die Rede, und die *ὀργή* (Strafe, Strafgerechtigkeit) und *σωτηρία* (Befreiung von der Strafe, Heil) sind ziemlich objektiv gefasst; dass uns aber die Strafe nicht mehr treffen wird, haben wir dem Tode Christi zu verdanken. Vgl. Röm. V, 10. Ebenso Gal. II, 20. 21. *τοῦ ἀγαπ. καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* — wo Paulus beifügt: Wollte er ferner in der Beobachtung des Gesetzes seine Gerechtigkeit suchen, so würde er dadurch die Gnade Gottes von sich weisen; denn käme die Gerechtigkeit durch die Beobachtung des Gesetzes, dann wäre Christus vergeblich gestorben — worin offenbar liegt, dass uns sein Tod Gerechtigkeit (d. i. Schuld- und Straflosigkeit) erworben habe. Dieselbe Vorstellung

liegt auch Gal. III, 13. zum Grunde, welche Stelle im folgenden §. genau erläutert werden wird. Vgl. ferner Röm. V, 9. und Eph. I, 7. Kol. I, 14., wonach die Erlösung, d. i. die Vergebung der Sünden, dem Blute Christi zu verdanken ist. Noch klarer tritt der Zweck des Todes Christi hervor, wo statt ὑπὲρ ἡμῶν gesetzt ist διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. IV, 25., oder τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, was im Galaterbrief I, 4. als das das Herz erfüllende Hauptfaktum gleich im Eingang ausgesprochen und gepriesen wird. Darnach ist auch περὶ ἁμαρτίας Röm. VIII, 3. zu erklären, »um der Sünde willen«, d. h. um ihre Schuld und Strafe durch Abbüssung zu tilgen. Endlich wird auch in 1 Kor. XV, 3. (χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) in einer Stelle, die nicht nur so didaktisch ist als irgend eine, sondern die überhaupt die Summe des historischen Glaubens enthält, diese Lehre vorgetragen *). (In diesen drei letzten Stellen bezeichnet διά, περί, ὑπὲρ das Gleiche, nämlich den Grund oder Zweck.) Endlich Röm. V, 18. 19. wo das δικαίωμα und die ὑπακοὴ (vergl. Phil. II, 8.) Christi, durch welche den sündigen Menschen die Gerechtigkeit (Schuld- und Straflosigkeit) erworben wird, nach Vs. 9. 10. nichts anderes als den Tod Christi bezeichnen kann. Da nun so oft und viel ihrer Erwähnung geschieht, wie könnte man glauben, es werde zu wenig Gewicht darauf ge-

*) Hiernach ist das Verfahren einiger rationalistischer (?) Theologen zu beurtheilen, welche den Begriff der versöhnenden Stellvertretung zwar in den apostolischen Schriften anerkennen, aber ihm diese Wendung geben, die h. Schriftsteller hätten diesen Begriff aufgestellt, »um die Gehässigkeit und Schande der Jesu Christo zugefügten Todesstrafe zu entfernen.« (Vgl. Wegscheider's Dogm. § 136.) Demnach wäre das Dogma als ein kluger Einfall, ein feiner Kunstgriff der Apostel zu betrachten, um dem Christenthum eher Eingang zu verschaffen!

legt? So unverkennbar nun hier überall der Begriff der Stellvertretung angewendet ist, so klar ist es doch, dass dieser Begriff zunächst nur die durch die damaligen Zeitvorstellungen gegebene Form ist, in der Paulus und, wie wir sehen werden, auch die andern Apostel, das Bewusstsein der Versöhnung mit Gott oder der Befreiung von Schuld und Strafe hatten und darstellten, dass aber der wahre Stoff und Gehalt dieses Bewusstseins nichts anderes ist als das Bewusstsein der Liebe Gottes zu uns, die in unsere Herzen ausgegossen ist (Röm. V, 5.), so wie auch das wirkliche Absterben der Sünde und das Aufgehen eines neuen geistigen Lebens, wovon im Verfolge die Rede sein wird, ebenfalls wesentlich nur aus dem Geiste der Liebe hervorgeht, der uns drängt und treibt, nicht mehr uns selber zu leben, sondern dem, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Kor. V, 14. u. f.). Aber eben dieses Letzte weist darauf hin, dass die Anwendung des Begriffes der Stellvertretung in der christlichen Versöhnungslehre nicht bloss eine judaisirende Form ist, sondern in der Idee des Christenthums selbst ihre nothwendige Begründung findet. Wie wir nämlich oben den Inhalt der Versöhnung dargestellt haben von der subjektiven Seite als einen psychologischen Process, der in den einzelnen Menschen vorgehen muss, so ist der Inhalt der Versöhnung von der objektiven Seite betrachtet der, dass Christus aller wahrhaft Gläubigen Repräsentant und Vorbild ist, und dass alle Gläubigen ihm gleichsam eingepflanzt sind (vgl. Joh. XV, 1—6.), so dass Gott nun die Gläubigen nicht mehr für sich ansieht, in welchem Fürsichsein sie die Gerechtigkeit nicht finden konnten, sondern in ihrem Einssein mit Christo, durch welches sie auch mit Gott Eins und versöhnt sind (Joh. XVII, 21. Gal. II, 20. Röm. VIII, 9. 10.). Auch da, wo die Befreiung vom Gesetze und von der Sünde darzu-

stellen ist, wird von der Idee der Stellvertretung die Rede sein.

Nun haben wir noch die zweite Vorstellung, welche wir aus der Stelle Röm. III, 24. 25. zum Grunde liegend angenommen haben, *dass* nämlich *Gott*, *um seine Heiligkeit und Gerechtigkeit zu beweisen*, *die Sünden der Menschen an Christo gestraft habe*, als Paulinisch zu erweisen. Wir haben aber schon bei der Auslegung der Stelle selbst bemerkt, dass die Darstellung des stellvertretenden Todes Christi als eines Beweises der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes durchaus einzig in ihrer Art sei, wenn sie sich gleich, wie wir gesehen haben, sehr wohl zu den übrigen Vorstellungen des Apostels fügt, indem sie auf die im ganzen A. T. vorherrschende und den Juden stets gegenwärtige Idee der Vergeltung sich gründet. Und wirklich bekommen wir an Röm. VIII, 3. eine Stelle, die gleichsam das Band und Mittelglied bildet zwischen dieser Vorstellung von der Heiligkeit Gottes (d. i. seinem heiligen Missfallen an der Sünde) und der Idee der Stellvertretung, indem nämlich hier allerdings Gott als der die Strafe über die Sünde der Menschheit an Christo Vollziehende dargestellt wird. Der Zusammenhang spricht von der Befreiung der Menschen von der Gewalt der Sünde, welche sie an der Erfüllung des göttlichen Gesetzes hinderte; und nun ist der Gedanke (wie ihn auch Rückert trefflich aufgefasst hat) der: »Das was das Gesetz nicht bewirken konnte, worin es zu schwach war (nämlich die Erfüllung des göttlichen Willens hervorzubringen), das bewirkte Gott, indem er seinen Sohn im Bilde des sündigen Fleisches (mit menschlichem Leibe, doch ohne Sünde) sandte und das Verdammungsurtheil (Tod) über die Sünde an seinem Fleische (denn im Fleische allein steckt die menschliche Sündhaftigkeit) vollzog, damit u. s. w.« Die Stellvertretung ist hier klar ausgesprochen,

und eben so auch, dass Gott diess so geordnet. Den damit verbundenen Zweck (ἵνα u. s. w.) und sein Verhältniss zum Mittel werden wir da näher betrachten, wo von der eigentlichen Befreiung von der Sünde, deren positives Moment die Erfüllung des göttlichen Willens ist, die Rede sein wird.

Wir sind auf diese Untersuchungen von der Stelle Röm. III, 24. u. f. aus geführt worden; dieselbe Stelle veranlasst uns noch zu einer andern Erörterung. Einige Ausleger, welche dort πάρεσις mit ἄφεσις für gleichbedeutend nahmen, haben sich dadurch zu dem Schlusse verleiten lassen, der Tod Christi gewährleiste also nur die Versicherung der vor demselben begangenen Sünden. Allein auch angenommen, πάρεσις wäre dort s. v. a. ἄφεσις, so könnte man daraus doch nicht so viel schliessen, ungeachtet wir zugeben, dass προ beziehe sich auf den Tod Christi; denn Paulus betrachtet das Judenthum (und Heidenthum) und das Christenthum als einander entgegengesetzte Massen, ohne sich auf die Anwendung auf die einzelnen Menschen näher einzulassen. Das Gleiche ist auch der Fall, wenn πάρεσις Nichtahndung bedeutet; der Tod Christi scheidet im Grossen die Zeiten von einander; um die verschiedenen Zeitpunkte, wo Juden oder Heiden sich zum Christenthum bekehren werden, bekümmert er sich hier in keinem Fall. Ebenso verhält es sich mit Hebr IX, 15. Können wir uns aber als evangelische Praxis denken, dass Paulus und die andern Apostel nur eine Vergebung der vor Christi Tod begangenen Sünden gepredigt hätten, so, dass die später begangenen nach Recht und Gesetz bestraft würden? Als Paulus z. B. den Römerbrief schrieb, war ja schon eine Reihe von Jahren seit Christi Tod verflossen, und die Menschen bedurften ja auch für das seither Geschehene noch gar sehr der Verzeihung. Man müsste also vor allen Dingen die Behauptung so erwei-

tern, dass jedem nur die vor seiner Annahme des Christenthums begangenen Sünden verziehen werden. Aber wurden nun diese Christen sogleich unsündlich? Freilich nicht! Sie sollten erst noch der Sünde absterben und die Glieder des Leibes allmählig an den Dienst der Gerechtigkeit gewöhnen. Wenn sie aber bei den Schwachheiten des Fleisches nur stets in der πίστις fest bleiben (Kol. I, 23.), so finden sie in diesem bussfertigen, nicht leichtsinnigen Vertrauen auf den Reichthum der Gnade Gottes stets Sündenvergebung und Rechtfertigung. Nur bei einem völligen Abfall vom Christenthum, bei einem Aufgeben und Verzichten auf die dargebotene Gnade in Christo (wovon Hebr. X, 26. die Rede ist) wäre kein Opfer mehr vorhanden zur Vergebung der Sünden. Nach Paulinischer und überhaupt nach opostolischer Lehre verhält es sich demnach so: Durch Christi Tod ist für jeden Gläubigen die frühere Schuld gebüsst, indem an Christi Leibe das Fleisch, worin die Sünde ist, die Todesstrafe erlitten hat; dadurch sind die Gläubigen (οἱ ἐν χριστῷ) befreit von der Herrschaft des (vernichteten, kraftlos gemachten) Fleisches, so dass jetzt nur der Geist in ihnen regiert; der alte Mensch ist in und mit Christo gestorben und ein neuer ist auferstanden. (Die nähere Begründung dieser Schlussfolge siehe in § 3.) Die im neuen Leben noch vorhandenen Ueberreste des alten, die noch etwa vorkommenden Schwachheiten und Sünden der Gläubigen gereichen ihnen nicht zur Verdammniss; denn Christus ist es, der für sie bei Gott intervenirt Röm. VIII, 34. vgl. Hebr. VII, 25., er ist ihr παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα 1 Joh. II, 1.

Zum Schlusse der Darstellung der eigentlichen Versöhnungslehre ziehen wir noch Kol. I, 20. hieher, eine Stelle, in der sie in wenige Worte zusammengefasst ist. Ihr ganzer Zusammenhang kann aber erst da, wo die christologischen Vorstellungen untersucht werden, nach-

gewiesen werden. »Gott beschloss, Alles durch seinen Sohn mit sich selbst zu versöhnen (wieder zu sich zurückzuführen), indem er Friede stiftete durch das Blut seines Kreuzes (seinen blutigen Kreuzestod) und alles mit einander in harmonische Vereinigung brachte, sowohl das Himmlische als das Irdische.« *Τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, das Ueberirdische, sind ohne Zweifel hauptsächlich die Engel und himmlischen Mächte. (Vgl. Kol. I, 16. Eph. I, 21.) Es sind also die Himmelsbewohner, wie *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, das Irdische, die Menschen bezeichnet. Nun sind zwei Erklärungen möglich; die erste ist diese: »Gott hat durch Christum Frieden gestiftet zwischen den (guten) himmlischen Mächten und den Menschen.« Entkleiden wir den Gedanken von der jüdischen Form, nämlich von der Vorstellung himmlischer Personen, welche mit den Menschen bis jetzt im Streit waren, so bleibt die allgemeine Idee, dass vor Christo Himmel und Erde gleichsam getrennt waren; Gott wohnte nicht in den Herzen der Menschen, sondern nur eine alte Weissagung verhiess eine Hütte Gottes auf der Erde; bei den Hellenen lebten die Götter im Olympos, fern von den Wohnungen der sterblichen Menschen. Als aber Christus kam, der Sohn Gottes selbst, der durch sein Leben und vornehmlich durch seinen Tod, als der grössten That der göttlichen Liebe, das Himmelreich (*τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) auf der Erde stiftete, und die Gabe des göttlichen Geistes und des ewigen Lebens den Menschen brachte, da ward die Weissagung erfüllt, ausgeglichen der alte Streit des Himmels mit der Erde*),

*) **Kyrillos v. Jerus.** *Catech. XIV.* 3. *(Ed. Bened. p.* 205.) *Ὅτι μὲν οὖν ἐτάφη ὁ σωτὴρ, ἀκηκόατε σαφῶς ἐν τῇ προτέρᾳ διαλέξει, τοῦ Ἡσαΐου λέγοντος· Ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ· εἰρηνοποίησε γὰρ ἐν τῇ ταφῇ αὐτοῦ οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τοὺς ἁμαρτωλοὺς προσάγων τῷ θεῷ.* — In diesem Sinne erklärt auch **Theodoretos** unsere Stelle: *Αὐτός ἐπραγμα-*

weggehoben die trennende Scheidewand, und von nun an auf immer vereinigt das Himmlische mit dem Irdischen, das Göttliche mit dem Menschlichen**). Obgleich nun dieser Gedanke sehr wohl in den Ideenkreis des Apostels passt und wesentlich christlich ist, so lässt er sich doch nicht aus dem Zusammenhang seiner Worte exegetisch herleiten. *Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist offenbar Umschreibung der Totalität oder des unmittelbar vorhergehenden *τὰ πάντα*, welches hinwieder gleichen Inhaltes ist mit *τὰ πάντα* Vs. 16., womit das Weltall, die Totalität alles Endlichen, Geschaffenen bezeichnet wird. Dieses wird nach Vs. 20. durch Christum mit Gott versöhnt, zu ihm zurückgeführt, was voraussetzt, dass es als von Gott abgefallen gedacht wird; und die Friedensstiftung findet also nicht zwischen dem Himmlischen und Irdischen Statt, sondern zwischen Gott und dem All, d. h. sowohl dem Himmlischen als dem Irdischen. Entweder hat diess gar keinen Sinn oder einen sehr tiefen, speculativen. Jenes werden die annehmen, die überall mehr subjektive Meinungen als realen objektiven Gehalt sehen; dagegen die neuere speculative Dogmatik diess als eine der tiefsten christ-

τεύσατο τὰς ἡμετέρας καταλλαγάς, τὸ σωτήριον ὑπομείνας πάθος καὶ τὸ αἷμα ἐκχέας καὶ τὴν ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν προςενεγκών, καὶ συνῆψε τοῖς ἐπιγείοις τὰ ἐπουράνια, ἀπεστρέφοντο γὰρ ἡμᾶς καὶ τῶν ἀγγέλων οἱ δῆμοι διὰ τὴν πολλὴν πονηρίαν· τούτου χάριν καὶ τεχθέντος χορὸν συστησάμενοι τῷ θεῷ τὸν ὕμνον προςέφερον, λέγοντες· Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, καὶ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.

**) Soll nicht gerade diese Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, welche in Christo ihren Mittelpunkt hat, auch durch das Auf- und Niedersteigen der Engel auf ihn, welche jene Verbindung vom Himmel und Erde vermitteln und sie symbolisch darstellen, bezeichnet werden? Siehe besonders Tholuck's Commentar zu Joh. I, 52. vgl. mit Lücke's Commentar zu Joh. Th. I. S. 499. S. auch Marheineke's christl. Dogm. § 331. 332. 597.

lichen Ideen erkennt. Die Menschwerdung des aus dem Urgrunde aller Dinge (Vater) gezeugten Sohnes Gottes ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Geschaffenen mit dem Urgrunde des Seins, des Zeitlichen mit dem Ewigen. Der menschgewordene Sohn Gottes aber tritt durch den Tod wieder heraus aus der Sphäre des Endlichen, Geschaffenen, Zeitlichen in die Sphäre der Unendlichkeit zurück als Geist, der nun im Endlichen waltet und es ewig mit Gott verbindet. Möglich ist, dass Paulus daran denkt, Christus werde bei seiner Wiederkunft die von Gott dem Gesetze der Vergänglichkeit unterworfene Schöpfung (Röm. VIII, 19. u. f.) wieder in ihre vorige Freiheit und unvergängliche Schönheit zurückrufen. Mit welchem Grade von Begriffsklarheit er sich aber die Versöhnung der Welt mit Gott durch den Sohn Gottes gedacht habe, ist um so schwieriger auszumitteln, als diess die einzige Stelle ist, in welcher eine absolute und universelle Versöhnung gelehrt wird. Diese Idee wird von ihm nur noch gleichsam berührt Eph. I, 10., wo von dem Beschlusse Gottes die Rede ist, das All, das Himmlische und das Irdische, in Christo unter Einem Haupte zu vereinigen.

Die Summe der Paulinischen Versöhnungslehre ist demnach diese: Die Menschen waren insgesammt durch die Sünde in Entzweiung mit Gott gerathen; für die Sünde und die Abweichung von dem göttlichen Willen wartete Aller die gesetzliche Strafe; diese musste vollzogen werden, denn unabänderlich sind die Gesetze Gottes, und immer bleibt er sich selbst gleich in seiner Wahrheit und Gerechtigkeit. Aber um die Sünder, die seine Feinde waren, mit sich zu versöhnen und zu retten, sandte er nach seinem ewigen Rathschluss aus Liebe seinen Sohn, der die Strafe für die Sünden der Menschen an seinem Fleische erlitt, jene von der Schuld und gesetzlichen Strafe befreite, und so die weitern

Erweisungen der Huld und Gnade Gottes an den Menschen (die Erfüllung der göttlichen Verheissungen) möglich machte. Diese Versöhnung und Erlösung, die Christus durch sein Blut zuwege gebracht hat, wird aber von den Menschen nur angeeignet durch den Glauben, der nicht bloss in einem Fürwahrhalten oder in der Anerkennung Jesu als des Christus besteht, sondern in dem bussfertigen Verlangen, der angebotenen Gnade theilhaftig zu werden, und in dem dankbaren Vertrauen auf die Liebe Gottes in Christo. So eignet sich der Mensch die objektiv geschehene Versöhnung subjektiv durch den Glauben an und empfängt hierin die Vergebung der Sünden oder das Bewusstsein der Rechtfertigung, woraus (wie in § 3. gezeigt werden soll) für ihn sowohl die Verpflichtung, als auch der Muth und die Kraft hervorgeht, von dem vorigen Wandel umzukehren, alle Sünde und Unlauterkeit abzulegen, sich zu heiligen und in einem neuen Leben nach dem Gesetze des Geistes zu wandeln. Damit aber der Uebertretungen nicht immer wieder neue würden und so der Zorn und Fluch durch die Strafe stets aufs neue erzeugt würde, so musste die Mosaische Gesetzesanstalt als eine temporäre Vorbereitungsanstalt durch Christum antiquirt werden, so dass jeder an Christum gläubig werdende Jude aus jener Gesetzesanstalt, die ein Dienst der Verdammniss und des Todes gewesen war, in die Heilsanstalt durch Christum tritt, welche ein Dienst der Gnade und Seligkeit ist. Wodurch nun die Aufhebung der Gesetzesanstalt bewirkt worden sei, ist in § 2. Gegenstand der Untersuchung.

Wir machen hier einen Haltpunkt, um die Paulinische Auffassung der Erlösungslehre, nämlich die bis jetzt von uns betrachteten Bedingungen derselben sowohl von

Seite Gottes und Christi als der Menschen mit dem zu vergleichen, was sich in den übrigen Schriften des N. T. darüber findet. Als ausgemacht darf angenommen werden, dass der Zweck Christi kein anderer war als eine sittliche Erlösung der Menschheit, dass er sich bewusst war, von Gott in die Welt gesandt zu sein, um mit dem Lichte der Wahrheit, welches er selbst war, die Menschen zu erleuchten, sie aus ihrer Entzweiung mit Gott und der daraus herfliessenden Unseligkeit zu befreien, und ihnen durch Zurückführung zum Vater den Frieden der Seele und die Seligkeit des ewigen Lebens zu verschaffen, dessen lebendige Quelle er in sich selbst trug. In welchem Verhältniss zu seinem Erlösungsberufe hat sich nun Christus seinen Tod gedacht *)? Wenn wir zuerst an die Sündenvergebungen Christi denken, so hätte er schon diese eigentlich gar nicht aussprechen können, wenn er seinen Tod als das zur Aufhebung der Strafe der Sünden bestimmte Sühnopfer angesehen hätte; wenigstens hätte er darauf hinweisen müssen, dass diese Vergebung eigentlich nur anticipirt und erst durch seinen Tod verwirklicht werde; es wäre denn, dass jemand jene Aussprüche für Darstellungen seiner wunderbaren Machtvollkommenheit halten wollte. Allein das können wir nicht, sonst gerathen wir in die Klemme durch Aussprüche, wie Matth. VI, 14. 15. vgl. mit Vs. 12. Luk. XV, 20—24., worin Christus die Sündenvergebung als etwas rein Menschliches ansieht, und ihr, auch wenn sie von seinen Jüngern ausgeht, Gültigkeit zuschreibt, Joh. XX, 23. Liegt also in jenen Aussprüchen Christi eine wunderbare Kraft, so ist sie auch auf die Jünger übergegangen, und dann hat sie sich entweder verloren, oder wir haben sie auch jetzt

*) Vgl. **De Wette's** ***Commentat. de morte Jesu Christi expiatoria*** **§ 23—28.**

noch irgendwo, etwa bei dem römischen Stuhle, nachzusuchen. Wenn wir nun keines von beiden annehmen wollen *), so kommen wir darauf zurück, dass die Sündenvergebung sich auf die in der Gemeinschaft Christi und seines Leibes, der Gläubigen (vergl. Joh. XX, 23. Matth. XVI, 19. XVIII, 18.), durch die Kraft der Liebe entweder schon hervorgebrachte oder noch im Werden begriffene Sinnesänderung und Umwandlung (μετάνοια und καταλλαγή) des Menschen beziehe und diesem nach Massgabe seiner Liebe (Luk. VII, 47.) bewusst werde **). In diesem Sinne werden wir also auch das Wort Christi fassen müssen, dass sein Blut vergossen werde für Viele zur Verzeihung der Sünden (Matth. XXVI, 28. vergl. XX, 28. und Luk. XXII, 19. 20.); nämlich die in seinem Tode sich offenbarende unendliche Liebe werde die Wirkung hervorbringen, dass gar Viele in sich gehen und in der Umwandlung ihres Herzens die Versicherung der Vergebung der Sünden empfangen werden. Dass er seinen Tod aus dem Gesichtspunkte der höchsten That der Liebe ***) seinen Jüngern vorstellte, geht

*) Denn »von specieller Bevollmächtigung zur Vergebung der Sünden, die man noch als unmittelbare Folge liebthätigen Glaubens ansah (s. z. B. Apg. X, 43.) und von gleich specieller Krafttheilung zur Confektion des Leibes und Blutes Christi, — war damals noch keine Rede. Ueberhaupt gab das Kirchenvorsteheramt nur eine Amtswürde, aber noch keinen ausschliesslichen privilegirten, geschweige einen unauslöschlichen, Charakter im römisch-katholischen Sinne des Wortes«. Carové in den Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik 1831. S. 660.

**) Vgl. Schleiermacher's Predigt über den Zusammenhang zwischen der Vergebung und der Liebe. Dritte Sammlung Nr. XI.

***) Mithin als den Culminationspunkt seines ganzen Daseins, aber nicht so, dass dem Leiden und Tode ein besonderer Zweck untergelegt werden kann, d. h. als ob Christus bei seinem Leiden und Tod noch einen andern Zweck gehabt hätte als den, welchen er durch sein ganzes Leben verfolgt hatte. Dadurch würde

auch hervor aus Joh. X, 11—17. XIV, 31. XV, 13.; und was er als Wirkung dieser That erkannte und voraussah, ergibt sich aus Joh. VI, 51. XII, 24. (vgl. XI, 52.); nämlich die eigentliche und dauerhafte Gründung des Gottesreiches, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Wäre Christus nicht gestorben, so wäre er allerdings allein geblieben, d. h. seine Jüngerschaft hätte höchstens eine Jüdische Sekte bilden können, aber sein Leben hätte keine weltgeschichtliche Bedeutung bekommen; zu den Heiden wäre das Evangelium schwerlich gedrungen, und von einer Trennung des Christenthums vom Judenthum hätte vollends gar keine Rede sein können, denn gerade durch seinen Tod wurde diese Entgegensetzung bewirkt, so wie auf der andern Seite die Feindschaft des Judenthums und Heidenthums dadurch aufgehoben wurde *). Daher denn auch Christus seinen Tod als das Bundesopfer ansieht, durch welches der neue Bund Gottes mit dem wahren Volke versiegelt wird, jener Bund, von welchem der begeisterte Prophet Jeremias (XXXI, 31—34. XXXII, 38—41.) so herrlich geweissagt hatte. Matth. XXVI, 28. Vgl. 1 Kor. XI, 25. Hebr. VIII, 6—13. IX, 15—18. Aber freilich wie durch sein Leben, so auch durch seinen Tod allein hätte das Reich Gottes nicht fest und sicher können gegründet werden, sondern durch die Auferstehung musste der göttliche Rathschluss besiegelt werden, und darum wird von den Aposteln überhaupt und besonders in den Reden, welche uns die

Leiden und Tod nicht mehr bloss als der Endpunkt der natürlichen und nothwendigen Entwickelung seines sittlich- und religiös-vollkommenen Lebens, sondern als etwas absichtlich Angestrebtes erscheinen. Man darf nur nicht den nothwendigen und desshalb auch von Christus selbst vorhergesehenen Erfolg des Todes als besondern Zweck aufstellen, den Christus bei seinem Tode im Auge gehabt und wesswegen er diesen — gesucht habe.

*) S. Th. II. Abschn. II. A. § 1.

Apostelgeschichte aufbewahrt hat, eben so viel und bisweilen noch mehr Gewicht anf die Auferstehung gelegt. Das Wahre ist also dieses, dass von dem ganzen Dasein und Thun Christi auf Erden kein einzelner Theil kann losgerissen und ihm ein besonderer Zweck untergelegt werden.

Wenn wir nun finden, dass die Jünger nach dem Tode des Herrn demselben eine ganz besondere Bedeutung und Wichtigkeit zugeschrieben haben, so ist diess eine leicht zu erklärende Erscheinung. Während dem Leben des Herrn hingen sie mit ungetheilter Liebe und Verehrung an ihm; die wunderbare Gewalt seines Wortes hatte sie ganz an ihn gefesselt, und fest stand ihre Ueberzeugung, dass er der Christus sei. (Matth. XVI, 16. Joh. VI, 68. 69. Das wusste der Herr (Joh. XVII, 6—8.); aber er wusste auch zugleich, dass ihnen eine Prüfung bevorstehe, wo nicht nur ihr liebendes Herz in Traurigkeit versinken, sondern selbst ihr Glaube an ihn erschüttert würde. Denn das hatten sie nicht fassen können, dass ihr Herr und Meister, der Messias selbst, leiden und sterben müsse zum Heile der Welt; wiewohl der Herr ihnen diess oftmals gesagt hatte, so ging es doch nicht in sie ein; es blieb ihnen ein Aergerniss. Matth. XVI, 21—23. Mark. IX, 32. Luk. XVIII, 34. XXIV, 20. 21. (wo der durch δὲ bezeichnete Gegensatz zu bemerken ist). Joh. XIV, 27. 28. XVI, 20. 32. 1 Kor. I, 23. Aber mit göttlicher Klarheit durchschaute Christus nicht nur seine eigene, sondern auch seiner Jünger Zukunft, indem er die tiefe Wurzel des Glaubens in ihnen wahrnahm, und voraussah, wie die göttliche Kraft dieses untilgbaren Bewusstseins sich in ihnen bewähren würde. Joh. XIV, 16—19. 26. XVI, 16—22. Es geschah, wie der Herr gesagt hatte. Durch seinen Tod wurden die Jünger zerstreut, ein Jeglicher in das Seine; aber durch die Auferstehung ward ihr Glaube gleichsam neu

geboren, und jetzt musste auch die Bedeutung seines Todes vor allem Andern, was der Herr geredet und gethan hatte, in ihren Augen weit hervortreten. Der wahre und geistige Grund ihres Glaubens an den Herrn waren zwar die Worte des Lebens, die sie von ihm empfangen hatten, Joh. VI, 68. 69. XVII, 8. Aber wie ihnen vorher der Tod des Messias gleich einem Widerspruche in sich selbst erschien, so musste derselbe jetzt, nachdem der Herr durch die Auferstehung von Gott selbst als Messias beglaubigt war, auf einem ganz besondern vorher noch nicht geahneten Zwecke beruhen. Nun gehörte es, nach der Vorstellung der Juden, zu den Verrichtungen des Messias, die Sünden sammt ihrer Strafe wegzunehmen (Matth. I, 21. Luk. I, 76. 77. XXIV, 21. vgl. Ezech. XXXVI, 25. XXXIII, 23. Zach. XIII, 1. Dan. IX, 24.). Wodurch er diess bewirken würde, darüber scheinen keine klaren und bestimmten Vorstellungen vorhanden gewesen zu sein; wenigstens sind uns keine überliefert. Gewiss aber war die Vorstellung ganz unbekannt (im A. T. findet sie sich gar nicht, widerspricht vielmehr den dortigen Vorstellungen), dass der Messias leiden und sterben und dass sein Tod das Sühnopfer zur Vergebung der Sünden sein werde, wie sich diess schon aus den oben zum Beweise, dass den Jüngern anfangs der Tod des Herrn ein Aergerniss war, angeführten Stellen ergibt *). Jetzt aber, nach dessen Tode, erinnerten sich diese, wie er ihnen seinen Tod schon in den Propheten nachgewiesen, besonders in Jes. LII, 13 — LIII, 12. (vgl. Luk. XXII, 37. Mark. XV, 28.), welche Stelle gewiss vor Jesu noch nie auf den Messias war gedeutet worden. (Vgl. Apg. VIII, 30—35.)

*) S. De Wette a. a. O. § 11—22., besonders § 15 u. 16. Von der damit im Widerspruch stehenden Stelle Joh. I, 29. wird alsbald die Rede sein.

Auch nach seiner Auferstehung wird der Herr die Jünger ohne Zweifel vorzüglich hierauf verwiesen haben. Sobald nun aber einmal diese Stelle auf Christum bezogen war, so musste man darin zugleieh auch den Aufschluss finden über die Art und Weise, wie Christus das Geschäft der Sünden- und Straftilgung, das ihm als Messias zukam, verrichtet habe. Nämlich sein Tod ward demnach als das die Sündenvergebung vermittelnde Opfer vorgestellt, und Christus verglichen mit einem Lamme, das die Strafe für die Sünden der Welt auf sich nimmt, und mit einem Hohenpriester, der sich selbst zum Opfer gebracht hat, wodurch nun alle andern Opfer, die nur eine vorbildliche Bedeutung hatten, überflüssig gemacht werden. Dass der Verkündigung der ewigen Wahrheit des Christenthums noch manch Sinnliches und Zeitliches sich anhängen werde, konnte dem scharfblickenden Auge des Herrn nicht verborgen gewesen sein; aber dass ihn diess eben so wenig beunruhigte als sein eigenes und der Jünger leidenvolles Schicksal, und dass er durch alle noch bevorstehenden Kämpfe hindurch den Sieg über die Welt errungen sah, das zeugt von der Göttlichkeit seines Bewusstseins. Und wie er auf die Kraft der Wahrheit und der Liebe vertraute, welche alle Hindernisse überwinden werde, so wusste er auch, dass dereinst der erstarkte Geist der Wahrheit die Hülle der sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen, in welchen seine Jünger noch vielfach befangen waren, wenn die Zeit der Reife gekommen wäre, abstreifen würde, dass aber jetzt noch die Hülle für die Schwachen nothwendig sei, weil sie sonst vieles noch nicht zu ertragen vermöchten (Joh. XVI, 33. 12—15.). So verhält es sich auch mit der Erlösungslehre und der Bedeutung des Todes Christi. Was wir bei Paulus gefunden, dass der Kern derselben durchaus ein sittlich-religiöser ist, wenn er schon noch gleichsam eingeschlossen ist in die Vor-

stellungen der Zeit und des Volkes, dasselbe werden wir nun auch bei den andern Aposteln finden.

Hiebei müssen wir aber zweierlei, das in der Wirklichkeit zusammengehört und auch im N. T. sehr oft mit einander verbunden ist, relativ, d. h. für die Betrachtung, von einander trennen, nämlich die Wirkung des Todes Christi auf die Vergebung der Sünden oder die Begnadigung, und die Wirkung desselben auf die Befreiung von der Sünde oder die Heiligung. Wie wir nun auch von der Paulinischen Theorie erst die Lehre von der Rechtfertigung oder Begnadigung erörtert haben, so beschäftigen wir uns auch jetzt noch nur mit dieser. In den Reden des Petrus, welche uns in der Apostelgeschichte aufbewahrt sind, wird die Busse (Sinnesänderung, Umwandlung, Umkehr des Herzens zu Gott), Glaube und Taufe auf den Namen Christi als die Bedingung dargestellt, unter welcher die Sündenvergebung (Begnadigung und Rechtfertigung) und Seligkeit vom Menschen empfangen wird. Vgl. Apg. II, 36—38. *μετανοήσατε — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* III, 17—19. *μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας.* 26. V, 31. *μετάνοιαν — καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* X, 43. *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ χριστοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν.* XI, 18. *μετάνοιαν — εἰς ζωήν.* Bemerkenswerth ist, dass in diesen Reden nirgends der Tod Christi ausdrücklich als die objektive Ursache der Sündenvergebung bezeichnet wird; selbst in III, 19., wo eine Hindeutung darauf so nahe lag, ist doch keine zu finden. Hingegen geschieht diess allerdings in dem ersten Briefe, wo wir die unmittelbaren eigenen Worte des Apostels — denn die Gründe, an der Echtheit des Briefes zu zweifeln, scheinen schwach und weit hergeholt zu sein — vor uns haben. 1 Petr. II, 18. u. f. ermahnt Petrus die Knechte zum Gehorsam nicht nur gegen die milden, sondern auch gegen die

rauhen und verkehrten Herren; denn nicht ein für seine Vergehungen, sondern für seine Wohlthaten Leidender habe Ruhm und Gnade bei Gott; und dazu seien sie berufen, weil auch Christus für sie gelitten, wodurch er ihnen ein Vorbild hinterliess, damit sie auf dem gleichen Lebenswege ihm nachfolgen sollten. Um diess näher zu erläutern, stellt er Christum dar (fürs erste (Vs. 22.) als unschuldig, sodann (Vs. 23.) als geduldig leidend, und knüpft daran (Vs. 24.) die Angabe des Zweckes des Todes Christi überhaupt als eines versöhnenden und heiligenden: »welcher unsere Sünden (die verdiente Strafe nach sich ziehenden Verschuldungen) in und mit seinem Leibe auf das Holz trug, damit wir den Sünden abgestorben der Gerechtigkeit lebten«. Ἀναφέρειν heisst eigentlich auftragen, dann auf den Altar tragen, darbringen, opfern. So 1 Petr. II, 5. Jak. II, 21. (ἀνενέγκας ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον) Hebr. VII, 27. XIII, 15. So würde Sünden opfern ein Sühnopfer zur Tilgung der Sünden bezeichnen. Es scheint aber in dem ἀναφέρειν ἁμαρτίας noch ein anderer Sprachgebrauch mit jenem erstern zusammengeflossen zu sein; im A. T. wird nämlich häufig φέρειν ἁμαρτίαν oder αἴρειν gebraucht sowohl von Menschen als von Opferthieren, vom Tragen der Sünde und Schuld sowohl der eigenen als auch vom Aufsichnehmen der fremden *). Auf unsere Stelle angewandt, bezeichnet dann ἀνήνεγκεν τὰς ἁμαρτίας, dass Christus die Sündenschuld auf sich genommen und getragen habe, wie das Opferthier, auf welches die Sündenschuld gelegt zu werden pflegte **). Nach der erstern Bedeutung hat es

*) Vgl. Jes. LIII, 4. 12. Tholuck zu Joh. I, 29., Steiger zu 1 Petr. II, 24., De Wette's *Commentatio de morte I. Chr. exp.* §. 16.

**) Vgl. Wahl's *Clavis in N. T. s. v.* ἀναφέρω.

den Sinn, dass Christus unsere Sündenschuld auf das Holz getragen, gleichsam wie auf das θυσιαστήριον, und zwar ἐν τῷ σώματι αὑτοῦ, indem sein Leib die θυσία war. So fallen dann beide Erklärungen in dem Hauptgedanken zusammen, dass Christus unsere Sündenschuld durch seinen Tod am Kreuze (τὸ ξύλον erinnert an Gal. III, 13.) gesühnt habe. Ebenso wird I, 19. III, 18. und IV, 1. der Tod Christi als stellvertretendes Sühnopfer dargestellt; da aber in diesen beiden Stellen, so wie auch in II, 24., vom Tode Christi die Rede ist, nicht bloss inwiefern derselbe die Befreiung von der Sündenschuld, sondern inwiefern er die Befreiung von der Sünde selbst bezweckte, so gehört die Beleuchtung derselben in den 3. §. Wenn nun Petrus, um in der Sprache der Dogmatiker zu reden, allerdings die *causa meritoria salutis* in den Tod Christi setzt, so anerkennt er doch ebensowohl wie Paulus, dass das Gnadengeschenk der Schuldbefreiung nur den Gläubigen zu Theil werde und dass die πίστις die *causa apprehendens salutis* sei.

Wie Petrus mit Paulus übereinstimmt, ebenso Johannes. Auch bei diesem Apostel finden wir die objektive und die subjektive Bedingung der Versöhnung neben einander. Jene ist der Tod Christi, der desshalb 1 Joh. II, 2. ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν genannt wird, wodurch gewiss nichts anderes als durch den Paulinischen Ausdruck ἱλαστήριον Röm. III, 25. bezeichnet werden soll. Wenn nun aber Johannes in der ersten Stelle hinzufügt: »nicht bloss für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt (ὅλου τοῦ κόσμου)«, so ist seine Meinung nicht die, dass beides, Gläubige und Ungläubige, durch das Blut Christi mit Gott versöhnt seien, sondern er denkt sich den Tod Christi als die Quelle der Gnade und des Heils nicht nur für die schon gläubig gewordenen, sondern als ein für Alle in der

ganzen Welt, die dereinst noch durch die Predigt des Evangeliums zum Glauben bekehrt würden, ausreichendes Sühnopfer. Der realen Möglichkeit nach sind durch Christum Alle erlöst; aber nun kommt es darauf an, dass Jeder auch wirklich erlöst werde, indem er durch das Insichaufnehmen des Logos (Joh. I, 12.) die Erlösung des Sohnes Gottes sich zu eigen mache und dadurch mit Gott vereinigt werde.

Ferner kommen hier in Betrachtung die Worte, die Johannes I, 29. dem Täufer in den Mund legt, und die, wenn man nicht Zwang anwenden will, sich nur in Analogie mit 1 Petr. I, 19. II, 24. und Jes. LIII, 7. 11. 12. erklären lassen, welche prophetische Stelle — wie schon oben bemerkt worden — bald nach dem Tode Christi als Weissagung seines blutigen Opfertodes ausgelegt worden ist. Dass aber der Täufer die Vorstellung eines leidenden und sterbenden Messias damals nicht haben konnte, ist schon von De Wette a. a. O. §. 16. bewiesen worden *), und so entsteht ein Widerspruch zwischen unserer Auslegung der Johanneischen Worte und dem, was der Täufer möglicher Weise hatte sagen können, der sich schwerlich anders wird heben lassen, als durch die Annahme, der Evangelist habe diese Worte, die seine eigene Ueberzeugung ausdrücken und deren er sich auch selbst 1 Joh. III, 5. bedient hat, dem Täufer *ex eventu* in den Mund gelegt. Wen diese Annahme gefährlich dünkt, den kann ich nur damit beruhigen, dass der wesentliche Inhalt des Ausspruches

*) Tholuck sucht zwar in seinem Commentar wenigstens die Möglichkeit zu retten, ohne jedoch in eine Widerlegung des Beweises sich einzulassen. Hätte aber der Täufer diese Vorstellung gehabt, so hätte sie den Jüngern Christi, von denen Mehrere früher in Bekanntschaft mit dem Täufer gestanden hatten, nicht so durchaus fremd bleiben können, wie diess nach den Evangelien der Fall ist.

des Täufers, nämlich die Hinweisung auf Jesum als den Messias, doch historisch richtig sein kann. Gesetzt auch, der Täufer hätte die Vorstellung eines für die Sünde der Menschen sterbenden Messias gehabt, so wäre doch hier an dieser Stelle die Hinweisung auf den Sühnungstod Jesu auf keinen Fall im Zusammenhang und in den Umständen begründet. Die Sache verhält sich demnach so: Statt den Täufer einfach die Bezeichnung des Messias durch *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gebrauchen zu lassen, legt er ihm unbedenklich — denn auf historische Kritik verstand man sich damals noch nicht — eine Begriffsumschreibung in den Mund, hergenommen von einer That des Messias, um welche der Täufer damals noch nicht wissen konnte, die aber Johannes als die wichtigste erkannt hatte (1 Joh. IV, 9. 10.). Die Worte selbst kann ich mit De Wette und Tholuck nicht anders verstehen als von dem Lamm Gottes (vgl. Joh. XIX, 36.), welches die Sündenschuld und Strafe wegnimmt, aufhebt, nämlich indem es sie auf sich nimmt. Vergl. Offenb. I, 5. V, 9.

Schwieriger ist die Auslegung von Joh. III, 14. 15. Es macht diese Stelle einen Theil einer Rede Christi an Nikodemos aus, aber sie ist so ganz in Johanneischem Geiste aufgefasst, dass wir sie wie für einen Ausspruch des Johannes selbst ansehen können. Mit *ὑψωθῆναι* will Johannes gewiss auf den Kreuzestod anspielen (vgl. XII, 33.); doch scheint das Wort hier und besonders VIII, 28. absichtlich gewählt zu sein, um den Gedanken räthselhaft auszudrücken. Was ist nun das *tertium comparationis* (*καθὼς* — *οὕτως*)? Das Gemeinschaftliche des Bildes und Gegenbildes liegt in dem Schlusssatze *ἵνα* u. s. w., wo freilich *αἰώνιον* nur auf das Gegenbild passt. Wie die Schlange in der Wüste, so ist der Tod Christi als Gegenstand des gläubigen Vertrauens ein Rettungsmittel, Erwerbmittel, jene des zeitlichen, dieser

des ewigen Lebens. Die Lehre von diesem Erwerbmittel des Heils ist der Inhalt von *τὰ ἐπουράνια* Vs. 12., wovon man keine Anschauung hat und was daher auch weniger Glauben findet, als *τὰ ἐπίγεια*, Dinge, bei denen man sich auf die Erfahrung berufen kann. Der Sinn ist also der: »Wenn ihr gewöhnliche Dinge, deren Verständniss nahe liegt, nicht glaubet, wie viel weniger werdet ihr glauben, wenn ich von den himmlischen Dingen, dem Rathschlusse Gottes in der Sendung seines Sohnes und von der Nothwendigkeit seines Todes reden werde? Euch am Irdischen haftenden Menschen wird diess das grösste Aergerniss sein.« Nun spricht er im folgenden Vs. 16. diess Rettungsmittel, das in Christi Tod liegt, als Rathschluss Gottes aus. Dass *ἔδωκεν* gleichbedeutend sei mit *ἀπέστειλεν*, glaube ich nicht, halte es aber auch nicht für völlig einerlei mit *παρέδωκεν*, sondern *ἔδωκεν* scheint mir statt *παρέδωκεν* absichtlich gewählt zu sein, um die Hingabe in den Tod noch nicht deutlich und bestimmt herauszusagen. Ueber die Art, wie die Rettung geschehe durch den Glauben, lässt sich aus dieser Stelle nichts weiter schöpfen, weil hier gerade das Räthselhafte und Unbegreifliche des Rettungsmittels hervorgehoben werden soll; doch ist die Rettung jedenfalls durch die *πίστις*, das gläubige Vertrauen, bedingt; die *πιστεύοντες* aber sind die, welche das Licht in sich aufnehmen und ihm, nicht der Finsterniss, folgen, und die hierin das ewige Leben haben. Wer nicht an den Sohn glaubt und Gott nicht durch den Sohn erkennt, kann nicht zur Seligkeit des ewigen Lebens gelangen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm (III, 36. 1 Joh. V, 12.), womit der Apostel, welcher die ewige, unveränderliche und allumfassende Liebe als das Wesen Gottes erkannte, gewiss nicht eine feindselige Gesinnung in Gott bezeichnen wollte, sondern nichts anderes als das, dass die Ungläubigen die

Liebe Gottes nicht erkennen und empfinden und sich ihrer nicht freuen können; Gott kann für ihr Bewusstsein nur der richtende, strafende, zürnende sein, denn — um mit Paulus zu reden — sie sind noch in der Feindschaft mit Gott und haben den Geist der Kindschaft nicht empfangen (Röm. VIII, 7—9. 14. u. 15.).

Es bleibt uns noch der Brief an die Hebräer übrig, dessen Verfasser zeigen will, dass das ganze Judenthum mit seinen Institutionen blosses Abbild und Vorbild von etwas Höherem sei und nur eine temporäre Bedeutung habe, bis, was nun geschehen, dieses Höhere selbst, nämlich das Christenthum, eingetreten sei. Diess wird von ihm auch in Betreff des Opfercultus dargethan und gezeigt (IX, 6. u. f.), wie viel vollkommener und wirksamer das durch Christum uns dargebotene Gnadenmittel sei, ja wie erst die hohenpriesterliche Selbstopferung Christi das Opfer sei, welches dasjenige in Wahrheit zu bewirken im Stand ist, was die Opfer des alten Bundes, die jetzt ganz überflüssig geworden sind und ihr Ende erreicht haben, nicht zu leisten vermocht hätten *). Der Verfasser stellt demnach Christum als den neuen und wahrhaften Hohenpriester dar und vergleicht sein hohenpriesterliches Amt mit dem der Hohenpriester des A. Bundes. Diese sind es nur nach der levitischen von Aaron ausgehenden Ordnung, Christus hingegen ist Hohenpriester nach der viel herrlichern, schon im A. T. vorgezeichneten Weise jenes alten Priesterkönigs Melchisedek (Ps. CX, 4. 1 Mos. XIV, 18.); jene wechseln stets, da sie sterbliche Menschen sind; dieser hingegen lebt ewig fort, daher er auch immer Hülfe gewähren kann (Hebr. V, 4—10. VII, 1—25.). Was jene jährlich gethan haben und zu bewirken meinten, ist ein Vorbild dessen, was Christus auf einmal wirklich vollbracht

*) Vgl. die summarische Inhaltsangabe des Briefes bei Bleek § 18.

hat. Mit dem einen Theile des Blutes des Opferthiers ging der Hohepriester in das Allerheiligste, um die Stiftshütte und besonders den Gnadenstuhl zu besprengen, mit dem andern Theile hingegen besprengte er das Volk 3 Mos. X, 14—19. Christus hingegen ging nicht mit dem Opferblute eines Rindes oder Bockes, sondern mit seinem eigenen Blute, indem er dadurch eine ewige Erlösung gefunden, ein für alle Mal in das Heiligthum ein, nicht in das irdische von Händen gemachte, sondern in das himmlische, um statt unser vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen. Diese Selbstdarbringung Christi zum Sühnopfer geschah *εἰς ἀϑέτησιν ἁμαρτίας*, zur Aufhebung der Sündenschuld, zur Vergebung der Sünden, welche demnach für die Gläubigen, das neue Volk Gottes, zu Stande gebracht worden ist und ihnen den freien Zutritt zu Gott, dem Throne der göttlichen Gnade, verschafft hat. Vgl. VII, 24. 25. VIII, 1. u. f. IX, 6—12. 24—26. X, 10—12. VII, 23—28. X, 19. IV, 16. — Wie nun das Eingehen des Hohenpriesters ins Allerheiligste mittelst des Blutes des Opferthieres Vorbild ist der durch Christum gestifteten Versöhnung, so ist auch die Besprengung des Volkes durch das Blut Vorbild der Reinigung der Gläubigen durch das Blut Christi, wovon im § 3. die Betrachtung folgen wird. Dass aber auch im Hebräerbriefe die Versöhnung zwar als eine objektive, aber doch nicht als eine absolute und unbedingte vorgestellt wird, geht aus dem ganzen Inhalt derselben hervor, dessen Hauptzweck es ist, die Gläubigen zum Festhalten am Evangelium und zur standhaften Bewahrung des Glaubens auch in Leiden und Verfolgungen, überhaupt in Anfechtungen aller Art zu ermuntern. Ohne die *πίστις*, *παῤῥησία*, *ὑπομονὴ* ist es nicht möglich, die angebotene Gnade zu empfangen. Vgl. z. B. II, 3. IV, 2. X, 25—27. 35. 36. 39. XII, 25. — Zugleich verbindet der Verfasser dieses

Briefes mit der Idee des Todes Christi als hohenpriesterlichen Sühnopfers noch die Idee eines Bundesopfers (vgl. S. 138.), dessen Mittler und Bürge (μεσίτης, ἔγγυος) Christus ist, und durch welchen der Alte Bund antiquirt wird. Vgl. VII, 22. VIII, 1—13. IX, 15—18., in welcher letztern Stelle der Begriff von διαθήκη als eines Bundes unvermerkt in den eines Testamentes übergeht; das Gemeinschaftliche beider ist der Begriff einer Stiftung oder Willenserklärung. — Wenn wir die Vorstellung von Christus als Hohenpriester ihrer jüdischen Form entkleiden, so liegt darin die erhabene Idee, dass er der Repräsentant der Menschheit ist, in welchem Gott Alle, die sich mit ihm verbinden, als gerecht ansieht. Betrachtet man nämlich Christum als ἀρχιερεύς, so erscheint er mehr als idealer Menschensohn, in urbildlich menschlicher Thätigkeit; betrachtet man ihn als σωτήρ, so erscheint er mehr als Gottes Sohn und Gesandter, in Gottes Auftrag handelnd und die Menschen mit ihm versöhnend. Offenbar ist die letztere Betrachtungsweise bei Paulus vorherrschend; nur in der einzigen Stelle Röm. VIII, 34. kommt das Bild eines fürbittenden Hohenpriesters vor, der die Gläubigen bei Gott vertritt, wie Hebr. VII, 25. IX, 24. 1 Joh. II, 1. vgl. mit Joh. XVII, 9. 20.

Nachdem wir nun sowohl die Gleichheit als die untergeordneten Verschiedenheiten in der Auffassung der Versöhnungslehre in den Schriften des N. T. nachgewiesen haben, so bleibt uns noch übrig zu untersuchen, ob auch hinsichtlich des Begriffsumfanges einzelner Wörter Differenzen Statt finden. Eine solche zeigt sich allerdings in dem Gebrauche des Wortes πίστις und πιστεύειν, und zwar zunächst zwischen Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes. Bleek hat in seiner Einleitung zu diesem Briefe S. 310. u. f. diesen Unterschied so treffend und gründlich, weder zu eng noch

zu weit bezeichnet, dass wir ihn nicht besser als mit dessen eigenen Worten ausdrücken zu können glauben: »Beide, Paulus und der Brief an die Hebräer, heben die πίστιν hervor als die Grundbedingung der Theilnahme an dem Heile, als die Gesinnung und Stimmung des Herzens, ohne welche kein menschliches Handeln der Gottheit wohlgefällig sein könne (vergl. besonders Hebr. XI, 6.), bei beiden ist sie ein gläubiges, demüthiges Vertrauen auf Gottes Gnade und Wahrhaftigkeit in seinen Verheissungen, und ein inneres lebendiges Ergreifen und Festhalten von etwas Unsichtbarem als ob man es sähe. Der Unterschied ist aber der, dass Paulus mit dem Worte herrschend einen bestimmtern und engern Begriff verbindet, als im Hebräerbriefe der Fall ist. Bei Paulus bezieht sich die πίστις bestimmt auf Christum und die durch den Erlöser dargebotene Gnade; und zwar indem er ihr die beseligende und rechtfertigende Kraft beilegt, stellt er sie immer in Gegensatz gegen die Werke des Gesetzes, als von welchen keine Beseligung und Rechtfertigung vor Gott ausgehen könne. Das ist auch der Fall in den Stellen Gal. III, 6. u. f. Röm. IV, 1. u. f., wo er nachweist, dass etwas dem christlichen Glauben Analoges auch schon in Abraham gewesen sei, und nur dieses, nicht aber irgend Werke des Gesetzes, in der Schrift als dasjenige bezeichnet werde, wovon seine Rechtfertigung und Gottwohlgefälligkeit ausgegangen sei. Daher finden wir denn bei Paulus nicht nur Glauben und Gesetzeswerke einander entgegengesetzt, sondern auch πίστις objektive entgegen dem νόμος, Im Briefe an die Hebräer dagegen ist von der πίστις nicht auf solche Weise die Rede, dass darin eine Entgegensetzung des Christlichen gegen das Jüdische und ein Gegensatz gegen ἔργα νόμου ausgedrückt wird, sondern, wenn hier die πίστις aufgeführt wird als dasjenige, wesshalb die Menschen Gott wohl-

gefällig sind und in der Schrift gepriesen werden, so bezeichnet es das standhafte Vertrauen auf Gott und göttliche Verheissungen überhaupt, im Gegensatz gegen das Schauen der Erfüllung derselben. [XI, 1. Ἔστι δὲ πίστις, ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.] So findet sich also in diesem Punkte im Hebräerbriefe zwar kein Gegensatz gegen den Paulus, aber es ist doch hier die πίστις als das, was allein dem Menschen vor Gott Wohlgefallen verschaffe, von einer ganz andern Seite hervorgehoben, als beim Paulus, so oft bei diesem Apostel von der rechtfertigenden und den Menschen vor Gott wohlgefällig machenden Kraft der πίστις die Rede ist; wie sich denn dieser Unterschied auch leicht kund gibt, wenn wir die Weise, wie der Hebräerbrief den Glauben des Abraham preist (XI, 8—19.) mit den angeführten Stellen des Paulus, wo derselbe Gegenstand behandelt wird, vergleichen.«

Eine andere Verschiedenheit bietet uns der Brief des Apostels Jakobus dar, welcher allerdings eine Polemik gegen die Paulinische Theorie enthält. Jakobus streitet (II, 14—26.) gegen einen todten Glauben, der keine Werke aufzeigen könne, und beweist aus dem Beispiele Abrahams, der seinen Sohn Isaak zu opfern bereit war, dass der Glaube ein thätiger, wirksamer sein müsse, und dass der Mensch aus dem Glauben und den Werken zusammengenommen vor Gott gerechtfertigt werde. Das ist aber ein Missverstand, dass der christliche Glaube ein todter sein könne; derjenige Glaube, dass Gott ein Einziger sei, von dem Jakobus redet Vs. 19., kann freilich nichts aus dem Willen des Menschen erzeugen, wie jedes blosse Annehmen gewisser Lehrsätze und Dogmen. Allein von diesem Glauben redet Paulus gar nicht, und wir haben gesehen, dass seine πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ das Verwachsensein mit dem Bilde Christi, d. h. das mit ihm Gestorben- und Begra-

bensein durch die Taufe und das mit ihm Auferstehen zu einem neuen von der Sünde befreiten Leben in Gott in sich schliesst. Wie er die πίστις fasst, hat er also gar nicht erst nöthig zu bevorworten, dass sie nicht νεκρά sein dürfe; nach ihm wäre die πίστις νεκρά ein Unding, denn sie enthielte eine *contradictio in adiecto.* Noch mehr: Die Paulinische πίστις bezieht sich auf die religiöse Lehre von der Rechtfertigung durch die freie Gnade Gottes, nicht aus Verdienst der Werke, und ist der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου entgegengesetzt, von der Paulus lehrt, dass sie zu erwerben unmöglich sei. Bei den ἔργοις und dem ἐργάζεσθαι denkt Paulus immer an ein ὀφείλημα und einen μισθός, und also kann er schon um desswillen die ἔργα nicht zwischen die πίστις und die δικαιοσύνη stellen, weil es sonst scheinen würde, als wäre die δικαιοσύνη nicht eine χάρις, freie Gabe Gottes, sondern ein durch den Vertrag bestimmter Lohn (vgl. Röm. XI, 6.). Die Differenz zwischen der Lehre des Paulus und der des Jakobus weist demnach nicht so fast auf eine Differenz der Ansicht als vielmehr des Standpunktes hin. Jener steht auf dem religiösen, dieser auf dem bloss moralischen; daher sind bei Jakobus die Begriffe πίστις und ἔργα anders gefasst als bei Paulus, und zwar die πίστις in einem Sinne, in welchem man freilich auch im Deutschen immer gegen den todten Glauben streiten muss, und die ἔργα als Darstellung des Christenthums im praktischen Leben, was bei Paulus und Johannes die ἀγάπη ist. Die Polemik des Jakobus — denn eine solche anerkennen wir allerdings — trifft also nicht die Lehre des Paulus, sondern nur einen Missverstand derselben, der, wie wir eben daraus vermuthen können, (wahrscheinlich besonders unter Heidenchristen) bisweilen vorkommen mochte *).

*) Ich bin also ganz einverstanden mit der trefflichen Erörterung De Wettes in Ullmann's und Umbreit's theol. Stud. und

Auch Paulus streitet gegen Missdeutungen seiner Lehre, nur auf andere Weise und mit andern Gründen, z. B. Röm. VI, 1. u. f. 15., u. f. VIII, 9. u. f. Gal. V, 16. u. f. 24.

In den Evangelien *) und besonders in den Schriften des Johannes ist der Begriff der πίστις von der Pau-

Krit. H. 2. S. 348. u. f. Jahrgang 1830, dessen hieher gehörige Schlussworte ich anführe: »Wie Jakobus das Beispiel Abrahams für seine Lehre, dass der Glaube nicht allein rechtfertige, gebraucht, konnte dem Apostel Paulus schwerlich gefallen. Dieser behauptete ausdrücklich, der Erzvater sei ohne sittliches Verdienst allein durch den Glauben gerechtfertigt worden; und Jakobus lässt dessen Rechtfertigung erst vollkommen werden durch jenen Beweis des Gehorsams gegen Gott in der Opferung Isaaks. Er raubt der Stelle 1 Mos. XV, 6. ihre wahre Kraft, wenn er sagt, sie sei erst durch dieses Opfer erfüllt oder bestätigt worden, und zerschneidet somit den Paulinischen *nervus probandi*. Denn nach Paulus war Abrahams Rechtfertigung vollständig, und bedurfte keiner Bewährung, keiner neuern Glaubensprobe. — Jakobus versteht unter πίστις nicht ganz das, was Paulus, wenn dieser die Rechtfertigung davon abhängig macht. Jener versteht darunter die Ueberzeugung von den christlichen Heilswahrheiten, die allerdings in einem Gemüthe todt sein kann; Paulus aber die demüthig vertrauensvolle Hingabe des sich alles Fleischlichen und Sündhaften entäussernden Gemüths an Gott und Christus, besonders den Glauben an den Versöhnungstod Jesu, der in sich selbst lebendig und fruchtbringend ist; und er hätte nicht sagen können, dass die Teufel glaubten und zitterten. Paulinischer Glaube und Unseligkeit vertragen sich nicht zusammen.«

*) Nur muss man hier ein im weitern Sinne gebrauchtes *πιστεύειν*, die Anerkennung Jesu als eines Propheten um seiner Zeichen und Wunder willen (Matth. VII, 21.), wohl unterscheiden von der gleichsam emphatisch gebrauchten *πίστις*, der Grundbedingung des sittlich-religiösen Lebens, die aus der *μετάνοια* und dem Bedürfniss einer Erlösung entspringt. (Vgl. z. B. Joh. IV, 41. 42.) Auf dem blossen Wunderglauben hielt Christus nichts, und mit solchen Wundergläubigen liess er sich nicht näher ein, sondern er hielt sich gegen sie zurück, wie z. B. Joh. II, 24. *οὐκ ἐπίστευσεν αὐτοῖς*, sc. *τοῖς πιστεύουσιν διὰ τῶν σημείων, ἃ ἐποίει.*

linischen Auffassung weniger verschieden. Es ist die Gewissheit von Jesus als dem Christus, den uns die Liebe Gottes zur Begründung eines neuen Lebens geschenkt, und die darauf sich gründende vertrauensvolle Hingabe an den durch seine Gemeinschaft rein und selig machenden Erlöser: Joh. III, 15—18. V, 24. XII, 36. 44. 46. XIV, 12. 1 Joh. IV, 16. (vgl. 1 Petr. I, 21.). (Beim Glauben findet ein Zeugniss Gottes von sich selbst in der Seele Statt, er ist ein Innewerden Gottes, nach 1 Joh. V, 6.*). Der Mensch empfängt ein göttliches σπέρμα 1 Joh. III, 9. Vgl. 1 Petr. I, 21. Der religiöse Glaube ist nicht bloss Autoritätsglaube, Glaube, weil Andere gesehen und erfahren haben; dieser hat seinen Werth da, wo er hingehört, wo wir nämlich selbst nicht sehen können, und Christus selbst lobt ihn Joh. XX, 29. Aber das Gebiet der Religion ist grösstentheils da, wo wir selbst hören und sehen können, mithin ist der religiöse Glaube nicht bloss Glaube wegen der Nöthigung des historischen Zeugnisses, sondern vorzugsweise Glaube, weil man inne geworden und erfahren hat, wie Christus selbst dazu auffordert Joh. VII, 16.) — Zugleich ist aber der Begriff der πίστις als Princip, Kraft und Quelle des neuen seligen Lebens selbst aufgefasst und greift somit in den Paulinischen Begriff des πνεῦμα über, während bei Paulus mit der πίστις mehr in Bezug auf die jüdische Rechtfertigungslehre durch Befolgung des Gesetzes das Verzichten auf eigenes Verdienst und das Vertrauen auf die sich erbarmende Liebe Gottes bezeichnet wird. — Ferner ist dem Paulus eigen-

So gibt es auch zweierlei ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ, jenes, das so oft von den ὄχλοις πολλοῖς erzählt wird, und das, von welchem Christus spricht z. B. Luk. IX, 23. Joh. XII, 26.

*) S. Tholuck's Recens. d. Paulin. Lehrbegr. in s. Liter. Anzeiger Jahrg. I. S. 13.

thümlich, dass er die δικαιοσύνη mit der πίστις verbindet, Christus hingegen bei Johannes die ζωή (z. B. Joh. VI, 47.). Diess verhält sich so zu einander. Die δικαιοσύνη ist der Zustand eines Menschen, welchem die Sünde vergeben und die Strafe geschenkt ist (nach Johanneischem Sprachgebrauch, der von der κρίσις befreit ist, welchen die κρίσις nicht trifft, Joh. III, 18. V, 24. vgl. Röm. VIII, 1.) und der im Besitze des göttlichen Wohlgefallens sich befindet; Paulus stellt nun die δικ. als unmittelbare Folge der πίστις, diese als Grund und Bedingung von jener dar; bei Johannes ist die δικ. schon in der πίστις eingeschlossen; in den drei Evangelien ist die πίστις, mit welcher bisweilen die μετάνοια verbunden wird, Grund und Bedingung der Sündenvergebung, welche negativ ausgedrückt mit der δικαιοσύνη dasselbe ist; bei Johannes dagegen ist statt der δικ. als Folge der πίστις die ζωή gesetzt; die δικαιοσύνη bezeichnet mehr ein relatives Verhältniss des Menschen zu Gott oder dem Gesetze Gottes, hingegen die ζωή bezeichnet das reale Sein in und mit Gott selbst, wobei von dem Verhältniss des Menschen zum göttlichen Gesetze ganz abstrahirt wird; die ζωή ist somit der wahre Inhalt oder die unmittelbare reale Folge der δικαιοσύνη für den Menschen. (So ist Röm. VI, 16. δικαιοσύνη statt ζωή gesetzt im Gegensatz zu θάνατος.) Paulus verbindet die πίστις vorzugsweise mit der δικαιοσύνη, weil er überhaupt den Menschen mehr von Seite seiner Erfüllung des göttlichen Gesetzes betrachtet, und gegen die Juden polemisirte, welche im Besitze der δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ zu sein meinten, und einen grossen Werth darauf legten. Diess hängt damit zusammen, dass bei Paulus die πίστις vorzugsweise im Gegensatz gegen ἔργα νόμου gefasst ist, mehr als Vertrauen auf die göttliche Gnade, weniger als das geistige, selbständige Princip des neuen Lebens; diess bezeichnet

er durch πνεῦμα, und daher verbindet er die ζωὴ öfters mit diesem, z. B. Gal. VI, 8. Röm. VIII, 2. 10. (zu welcher Stelle s. Rückert's Comm. S. 346.). Jedoch verbindet auch er oft mit der (durch Christum vermittelten) δικαιοσύνη, oder mit ihrer Bedingung, der πίστις, die ζωὴ und die εἰρήνη πρὸς τὸν Θεὸν, z. B. Röm. V, 17. VIII, 6. 10. XIV, 17., und die σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, z. B. Röm. V, 9. I, 16. Apg. XV, 11., besonders Eph. II, 8. 9., von denen jene den positiven, diese den negativen Gehalt der ζωὴ ausmacht. Auch Christus stellt die σωτηρία oder das σώζεσθαι als Folge der πίστις dar in der so oft wiederkehrenden Formel, ἡ πίστις σου σέσωκέ σε und ὁ πιστεύσας σωθήσεται; über dem hingegen, der nicht glaubt, bleibe die ὀργὴ Θεοῦ (Joh. III, 36.), welche dasselbe ist, was er sonst κρίσις nennt, das Ausscheiden oder Geschieden-, Getrenntsein von Gott (Mark. XVI, 16. Joh. III, 18. 19. V, 24.). Auch diese Entgegensetzung ist dieselbe, die wir bei Paulus finden. Wenn wir nach dem Grunde forschen, warum in den Evangelien und bei Johannes die πίστις nicht mit der δικαιοσύνη verbunden wird, so zeigt sich, dass der Begriff derselben in diesen anders modificirt ist. Δικαιοσύνη ist dort gewöhnlich s. v. a. ἔργα ἀγαθά, mithin mehr von der äusserlichen Seite aufgefasst, daher die Johanneische Redensart δικαιοσύνην ποιεῖν (1 Joh. II, 29. III, 7. 10.).

§ 2.

Τέλος νόμου, Χριστός. Πνεῦμα υἱοθεσίας.

Im 1. § ist gezeigt worden, wie nach der Lehre des Paulus die Menschen von ihrer Sündenschuld und Strafe befreit werden und Gerechtigkeit vor Gott erlangen nicht um ihrer Erfüllung des Gesetzes willen, sondern im Vertrauen auf die in Christo erschienene Gnade

Gottes. Wir haben schon im 5. Abschnitt des I. Theiles gesehen, dass Paulus das Mosaische Gesetz zwar allerdings als eine Veranstaltung Gottes, aber nur als eine interimistische Vorbereitungsanstalt betrachtete, deren Zweck war, die Sündhaftigkeit recht zum Bewusstsein zu bringen und dadurch die Juden für die Gnade Gottes in Christo empfänglicher zu machen. Dem Paulus war es zur klarsten Ueberzeugung geworden, dass, da jetzt die Gerechtigkeit aus dem Glauben geoffenbart sei, die ganze Anstalt des unter dem Gesetze zusammengehaltenen Judenthums aufhören müsse, und dass, weil Gott Juden und Heiden ohne Unterschied durch den Glauben gerecht macht, mit dem Gesetze zugleich die Scheidewand, die bis jetzt Juden und Heiden trennte, zusammenfallen müsse, damit die Gemeinde oder der Leib Christi aus allen Völkern gebildet werde. Das war der grossartige Gedanke, der den Apostel ganz erfüllte; ja er glaubte sich von Gott vorzüglich desshalb als Werkzeug ausersehen, damit durch ihn die Realisirung dieser Idee befördert würde. Dass er das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum richtig erfasst hatte, erhellet aus der Geschichte des Christenthums selbst, in welcher eben diese Idee sich realisirte. Aber in der Ausübung seines Berufes standen dem Apostel bedeutende Hindernisse entgegen. Die Juden erwarteten allerdings vom Messias eine Gesetzesreform, bei welcher der lästige Theil desselben abrogirt werden würde; sie dachten sich den Messias als einen zweiten Moses, der aber als weitherrschender Davidischer König grösser, mächtiger und herrlicher sein würde als der erste. Es scheint den Concipienten der evangelischen Erzählungen, wenigstens derjenigen bei Matthäus, vorgeschwebt zu haben, dass Christus in der Bergpredigt die Erwartung einer neuen Gesetzgebung erfüllt habe. Wie viel Christus selbst — absichtlich oder zufällig — dazu beigetragen

habe, diese Vorstellung zu veranlassen, können wir hier unentschieden lassen und ist auch sonst kaum zu entscheiden. Aber eigentlich abrogirt hatte Christus nichts vom Gesetze, sondern vielmehr dasselbe nur vervollständigt, daher auch seinen Jüngern nach dessen Tode um so weniger in den Sinn kommen konnte, dass jetzt die Herrschaft des Mosaischen Gesetzes ihr Ende erreicht habe. Dagegen sollte man unter ihnen keinen Zweifel erwarten, ob auch die Heiden zur Theilnahme am Reiche Gottes berufen seien, da ja die Relationen in den Evangelien darüber einstimmig sind, dass Christus selbst ihnen den Auftrag gegeben, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen. Diese Relationen (Matth. XXVII, 19. Mark. XVI, 16. Luk. XXIV, 48. Apg. I, 8.) für unecht zu erklären und für spätere *ex eventu* gemachte Ergänzungen zu halten, würde nichts helfen, da das ganze Evangelium Johannis auf der Idee der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum beruht*) Dennoch finden wir bei ihnen anfänglich einen solchen Zweifel, ja eigentlich die Voraussetzung, als ob das Evangelium die Hei-

*) »*Quae omnia si animo tenemus, permirum nobis videtur, quod, exoriente ecclesia christiana, plerique apostoli, tum Christi effato, tum universali religionis christianae indole male intellectis, dubitaverunt, an Christi doctrina etiam gentilium sit nationum* (*Act. XI*, 4—18.). *Cuius dubitationis causa non alia potest afferri, nisi quod ipsi s. Apostoli inveteratis Iudaeorum de gentilium nationum sorte opinionibus tum temporis fuerint imbuti. Neque enim a Christi doctrinae ingenio, sed a Iudaica religione eiusmodi proficiscitur opinio, certam quandam nationem, non tam propter veram rerum divinarum cognitionem piamque vitam, quam ob originem suam, magnis et divinis bonis inter reliquos omnes praestare populos. Atqui, quum apostoli, dei spiritu ducti, christianae religionis naturam altius indagarent, bene etiam intelligebant, divinam Christi doctrinam ad omnes totius mundi pertinere gentes; id quod ultimum Christi praeceptum evidentissime comprobare perspicuum est.*« *Matthies Doctrina Baptismatis* (*Berol.* 1831.) *p.* 100. *sq.*

den nichts angehe. Apg. VIII, 26. will Philippus nach seiner Verkündigung in Samaria mit Petrus und Johannes wieder nach Jerusalem umkehren, und erst als der Engel des Herrn den Philippus nach Gaza gehen hiess, predigte er das Evangelium auch ausserhalb Judäa (vgl. Vs. 40.). Apg. X, 42. (vgl. 36.) spricht Petrus nur von einem Auftrag, das Evangelium dem jüdischen Volke (τῷ λαῷ) zu verkündigen; und erst als Cornelius und die Seinen gläubig wurden, scheint er erkannt zu haben, dass auch die Heiden Gott angenehm seien zur Verkündigung des Evangeliums (24. u. f.). Darüber, wird erzählt, hätten sich auch die Apostel und Brüder in Judäa gewundert (X, 1. 18.), und Petrus, nach Hause zurückgekehrt, musste wegen seines Umgangs mit Heiden und seines Genusses verbotener Speisen durch eine ihm zu Theil gewordene Vision sich rechtfertigen (2—18.); damit hätten sich nun jene einstweilen zufrieden gegeben. Aber die Ruhe dauerte nicht lange; durch die Christenverfolgung zur Zeit des Märtyrertodes des Stephanus kam das Christenthum in die Judäa zunächst gelegenen Gegenden Asiens, besonders nach Antiochia; und, wiewohl die Flüchtlinge gar nicht gedachten, das Evangelium unter den Heiden zu verkünden, so gelangte es doch durch einige hellenische Juden zu den Heiden, unter welchen es alsbald zahlreiche Verehrer gewann (Apg. XI, 19. u. f.). Dem vermeintlichen Uebel zu wehren, sandte die Gemeinde zu Jerusalem den Barnabas hin; als aber dieser die Verbreitung, die das Christenthum unter den Heiden gewonnen, gesehen hatte, ward er selbst einer der thätigsten Beförderer derselben. Allein dabei beruhigten sich die Christen in Judäa keineswegs, indem neuerdings welche aus Jerusalem nach Antiochia kamen, die lehrten, dass den Heiden die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei. Apg. XV, 1 u. f. Da sich nun hierüber zwischen denselben und Paulus

und Barnabas ein nicht geringer Streit erhob, so reisten diese letztern nach Jerusalem, um sich mit den Aposteln und Aeltesten der Gemeinde zu verständigen. Dort wurden sie von Petrus und Jakobus kräftig unterstützt, und auf den Antrag des letztern ward von der ganzen Gemeinde der Beschluss gefasst und dem Paulus und Barnabas zu Handen der heidenchristlichen Gemeinden schriftlich mitgegeben, dass den Heidenchristen die Last des Gesetzes nicht auferlegt werden solle, nur sollten sie sich des Genusses von Götzenopfern, des Blutes, des Erstickten und der Unzucht enthalten. Dieses Beschlusses ungeachtet hatte Paulus stets gegen judaisirende Christenlehrer zu kämpfen, und mancher Verdruss wurde ihm dadurch verursacht, dass sich solche in die von ihm gestifteten und in der christlichen Freiheit unterwiesenen Gemeinden einschlichen und sich bemühten, dieselben unter das Joch der Gesetzeswerke zu binden. Vor solchen ψευδαποστόλοις zu warnen und die christliche Freiheit gegen den jüdischen Gesetzeszwang sicher zu stellen, ist der Hauptzweck des **Briefes an die Galater**. Es hatten sich Menschen von hinterlistiger Geschäftigkeit in die von Paulus gestifteten Gemeinden Galatiens eingeschlichen, die sich das apostolische Ansehen gaben, den Paulus dagegen der Verfälschung des Evangeliums beschuldigten und die Christen zur Beschneidung, Feier jüdischer Festtage u. dgl. verpflichteten. Paulus geht nun in seinem Sendschreiben zuerst historisch und dann dogmatisch zu Werke. In der historischen Erörterung (I, 11. — II, 14.) vertheidigt er zuerst seine apostolische Autorität und zeigt, dass er sein Apostelamt und die Lehre, welche er verkündige, von keinem Menschen, sondern unmittelbar von Christo empfangen, und weist geschichtlich nach, dass er jederzeit ganz unabhängig von den andern Aposteln gewesen, und wie dann später, da die andern Apostel, besonders

Petrus, den gesegneten Erfolg seiner Verkündigung unter den Heiden gesehen, sie übereingekommen seien, den Paulus und Barnabas als Apostel der Heiden anzusehen und mit ihnen Gemeinschaft zu halten. Endlich erzählt er einen Vorfall, der sich zu Antiochia ereignet habe; da nämlich Petrus um einiger von Jerusalem hergekommener Judenchristen willen den Umgang mit den Heidenchristen mied, ja selbst Barnabas sich zu einer solchen Verstellung habe verleiten lassen, so sei er ihnen vors Angesicht getreten und habe besonders dem Petrus den Vorwurf der Inconsequenz und Verstellung gemacht. — Es ist sehr schwer, alle historischen Angaben der Briefe und so auch die angeführten mit denen der Apostelgeschichte in ein chronologisches Verhältniss zu bringen, und eine Sicherheit wird wohl hierin nie zu erreichen sein, zumal wir nicht einmal mit Gewissheit voraussetzen können, dass die Apostelgeschichte in ihren Erzählungen für sich allein betrachtet eine richtige chronologische Folge beobachte. Wir können es also in diesen Dingen nur bis zu einer grössern oder geringern Wahrscheinlichkeit bringen. Nach der Apostelgeschichte rechnet man vier Reisen des Paulus nach Jerusalem nach seiner Bekehrung; die erste ist die, von welcher Apg. IX, 26. erzählt wird, die zweite XI, 27—30., die dritte XV, 1. u. f., die vierte XXI, 17. Die erste Reise ist die gleiche mit der, von welcher Gal. I, 18. die Rede ist. Die zweite Reise machte Paulus bloss einer Steuer wegen, die er nach Judäa brachte; die Apostelgeschichte sagt nur *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*, was wohl kaum anders als auf die Hierosolymitanische Gemeinde bezogen werden kann; wenn nun aber auch damals Paulus nach Jerusalem gekommen ist, so scheint doch sein Aufenthalt daselbst, von dem auch die Apostelgeschichte weiter nichts meldet, für ihn selbst von so gar keiner Bedeutung gewesen zu sein, dass er ihn selbst

nicht einmal rechnet, indem πάλιν Gal. II, 1. (man mag nun διὰ τεσσάρων ἐτῶν oder διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν lesen), wenn man den folgenden Inhalt der dortigen Verhandlung vergleicht, kaum anders als für identisch mit der dritten Reise der Apostelgeschichte (Cap. XV.) gehalten werden kann. Nach einer andern Ansicht jedoch ist die Gal. II, 1. erwähnte Reise nicht mit der dritten, sondern mit der zweiten Reise in der Apostelgeschichte identisch; man sagt nämlich, nach dem Apg. XV. erwähnten Beschluss der Hierosolymitanischen Gemeinde in Betreff der Heidenchristen wäre ein solches Benehmen des Petrus kaum zu erklären; man müsse sich also diesen Vorfall vor jenem Beschlusse, mithin vor der dritten Reise geschehen denken. Dagegen lässt sich erwiedern, 1) dass gerade wenn jener Beschluss schon gefasst war, das grosse Missfallen des Paulus über das inconsequente Benehmen des Petrus erklärlicher wird, als wenn die Sache noch als eine unerledigte und von den Aposteln noch gar nicht sanctionirte angesehen werden konnte; 2) dass auch nach jenem Beschlusse und trotz demselben judaisirende Christen ihre Versuche, die Heidenchristen auf das jüdische Gesetz zu verpflichten, fortsetzten, wie uns diess gerade das Beispiel der Galatischen Gemeinden zeigt; also können wir uns auch sehr wohl denken, dass Judenchristen von Jerusalem nach Antiochia gekommen seien, die nicht im Sinn und Geist jenes Beschlusses dachten, und dass erfolgt sei, was Paulus erzählt. — Eine andere Frage ist die, ob die Vorstellung, welche Paulus dem Petrus macht, bloss auf Vs. 14. sich erstrecke, oder bis auf Vs. 21. Für die letztere Annahme spricht 1) dass, wenn die Anrede nur auf Vs. 14. sich erstreckte und nicht Einleitung zum Folgenden wäre, die Erzählung dieser wenigen Worte in der Form einer direkten Anrede nicht motivirt erschiene; 2) dass in Vs. 15. kein

Anfang eines neuen Absatzes bemerkbar gemacht ist, vielmehr in ἡμεῖς Paulus sich selbst und die anwesenden Judenchristen mit einzuschliessen scheint; dass hingegen 3) erst III, 1. durch eine Anrede der Galater sich von dem Vorhergehenden absondert. Dagegen lässt sich einwenden, Petrus habe diese Auseinandersetzung der Principien des Christenthums nicht bedurft, eben so wenig als Barnabas; denn ihr Benehmen habe seinen Grund nicht in einer unrichtigen Ansicht, sondern in der Schwäche des Charakters gehabt. Die Einwendung ist richtig, berechtigt aber nicht zu dem Schlusse, dass also Vs. 15—21. gar nicht eine Relation jener zu Antiochia gehaltenen Rede sei. Denn wie oft gehen wir nicht bei Vorstellungen, die wir jemandem über eine inconsequente und tadelnswerthe Handelnsweise machen, auf die Principien zurück, obschon wir wohl voraussetzen dürfen, dass sie denen, welche gefehlt haben, sehr wohl bekannt sind, und dort waren vollends noch Viele anwesend (Vs. 14. ἔμπροσθεν πάντων), die auch eines belehrenden Zuspruches bedurften. Auch hängt alles so genau zusammen, dass eine Trennung unzulässig erscheint. In Vs. 14. stellt Paulus den Petrus über die Inconsequenz zur Rede, deren er sich schuldig mache, indem er dasjenige für andere fordere, was er für sich selbst aufgegeben; nun zeigt er im Folgenden, dass dieses Aufgeben des Gesetzes allerdings im christlichen Glauben begründet sei, und kommt dann Vs. 18. wieder auf die gerügte Inconsequenz, das wieder aufzubauen, was man zerstört hatte, zurück. Dieses Zusammenhanges ungeachtet ist doch nicht zu verkennen, dass Paulus durch die theoretische Erörterung der Principien, die ihn ganz erfüllen, in seiner Lebhaftigkeit von dem historischen Anknüpfungspunkt abgeführt worden ist und denselben am Ende ganz vergessen zu haben scheint. Der Uebergang ist aber so unmerklich, dass sich nir-

gends eine Trennung machen und also auch nicht entscheiden lässt, wie vieles als Relation der in Antiochia gehaltenen Rede anzusehen sei. Nur im Allgemeinen können wir wohl annehmen, dass er auch damals auf die Principien zurückgegangen sein werde; denn diess war um so nöthiger, als die Principien eben noch gar nicht fest standen, vielmehr steten Angriffen ausgesetzt waren. Die Hierosolymitanische Gemeinde hatte zwar allerdings den Beschluss gefasst, den Heidenchristen das Gesetz nicht aufzuladen, aber sie hatte den Judenchristen nicht erlaubt, der Beobachtung des Gesetzes sich zu entschlagen. Jenes war eine liberale und wohlgemeinte Massregel, eine Art von Vergleich zwischen den Judenchristen und Heidenchristen, der aber, weil er nur eine halbe Massregel war, nicht ausreichte, sondern stets zu neuen Discussionen führen musste. Es war nämlich dabei nicht genug vorausgesehen, dass in den Gemeinden ausserhalb Judäas die Judenchristen, welche mit den Heidenchristen in eine religiöse Gemeinschaft zusammentreten würden, in vielen Hinsichten, namentlich in Betreff der Reinigungsvorschriften, die jüdischen Satzungen nicht mehr genau erfüllen könnten, und dass so durch diese Gemeinschaft auch die Befolgung der Speise- und Reinigungsgesetze (denn Tempel- und Opferdienst hatte von den Auswärtigen schon längst nicht mehr genau befolgt werden können) nach und nach aufhören würde. In Jerusalem und Judäa hielten unterdessen die Christen am väterlichen Gesetze fest, indem sie dessen Befolgung zur Rechtfertigung und Theilnahme am Reiche Gottes nothwendig glaubten (vgl. Apg. XXI, 20.); daher mussten von ihnen alle die Judenchristen für Gesetzesverächter und Abtrünnige gehalten werden, welche mit den Heidenchristen so lebten, wie diese zu leben gewohnt waren (ἐθνικῶς ζῆν, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν Apg. XXI, 21.); daher ihr

grosses Aergerniss an der Art, wie sich die christlichen Gemeinden ausserhalb Judäa gestalteten; daher ihr Hass und Erbitterung gegen Paulus (Apg. XXI, 27—36. XXII, 22—23. XXIII, 12.), worin sie sich mit den Juden vereinigten, zumal sie hörten, dass er Abfall vom Mosaischen Gesetze und selbst von der Beschneidung lehre; daher auch die Schwäche des Petrus, der den Schein von sich abwenden wollte, als lebe er nicht nach dem väterlichen Gesetze, und sein Schwanken hinsichtlich dessen, was von den Heidenchristen zu fordern sei; daher endlich die Nothwendigkeit für Paulus, jede sich ihm darbietende Gelegenheit zu ergreifen, um sein Hauptthema, dass die Rechtfertigung Juden und Heiden durch den Glauben zu Theil werde und dass das Christenthum keinen religiösen Werth der Beobachtung des Gesetzes anerkenne, durchzufechten. Das Zweite folgt eigentlich schon aus dem Ersten, daher auch die Beweisführung für beides bisweilen mit einander verbunden ist; allein Paulus gibt für das Aufhören der religiösen Geltung des Gesetzes im Christenthum noch besondere, dogmatische Gründe an, welche darzulegen die Aufgabe dieses § ist.

Zuerst also haben wir zu betrachten Gal. II, 14—21. Der Inhalt ist dieser: »Wenn du, Petrus, obwohl Jude, dich doch an das jüdische Gesetz nicht bindest (hinsichtlich der Speise- und Reinigungsvorschriften), wie kannst du Heiden auf das jüdische Gesetz verpflichten wollen? Wir sind zwar geborne Juden und nicht sündhafte, gesetzlose Heiden, haben aber die Erkenntniss erlangt, dass wir nicht durch Befolgung des Mosaischen Gesetzes Gerechtigkeit vor Gott erlangen (weil wegen der menschlichen Sündhaftigkeit keine vollständige Erfüllung des Gesetzes möglich ist), sondern nur durch den Glauben an Jesum als den Christus oder Messias. So haben auch wir auf Christum unser Vertrauen gesetzt,

um durch diess Vertrauen auf ihn Gerechtigkeit zu finden, nicht durch Befolgung des Gesetzes; denn daraus wird niemand je Gerechtigkeit erlangen. Sind nun auch wir selbst desshalb Sünder, weil wir nicht mehr in den Gesetzeswerken, sondern in Christo allein unsere Gerechtigkeit suchen, dann ist Christus selbst Urheber und Beförderer der Sünde *) (weil das Vertrauen auf ihn unser Vertrauen auf die Gesetzeswerke aufhob). Ferne sei ein solcher Gedanke von uns! Denn im Gegentheil, gerade wenn ich (wir) die Rechtfertigung durch die Erfüllung des Gesetzes, die ich aufgehoben hatte, wieder einführen wollte, dann würde ich mich für einen, der das Gesetz verachtet hatte, erklären **). Denn freilich habe ich das Gesetz aufgegeben, durch das Gesetz bin ich (ist mein Ich) dem Gesetze abgestorben, um Gott zu leben; ich bin mit Christo gekreuzigt worden; so lebe denn nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir; mein ganzes jetziges Leibesleben ***) ist geworden

*) Offenbar muss ohne Frage geschrieben werden: *ἄρα χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*. Paulus will nicht eine ernsthafte Frage aufwerfen, sondern eine Folgerung aus einer irrigen fremden Behauptung ziehen, in welchem Falle *ἄρα* bei ihm die gewöhnliche Partikel ist, so Vs. 21. V. 11. 1 Kor. XV, 14. 18. Hebr. XII, 8. Die Fragpartikel *ἆρα* kommt bei Paulus nirgends vor.

**) In Vs. 18. zeigt *γὰρ* den Grund an von *μὴ γένοιτο*, als der Abweisung der gemachten Voraussetzung und Schlussfolge; in Vs. 19. ist *γὰρ* explicativ, indem der Satz das *ἃ κατέλυσα* begründen und rechtfertigen soll.

***) Früher hatte ich mit Schleiermacher folgende Interpretation angenommen: »Inwiefern ich aber noch als Jude lebe, d. h. inwiefern ich noch die jüdischen Satzungen und Gebräuche beobachte (was Paulus that, bisweilen aus Klugheit Apg. XVI, 3. und so oft er in Judäa oder in Jerusalem selbst war XXI, 26.) oder überhaupt inwiefern ich das Gesetz halte, so lebe ich doch im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich für mich dahingegeben hat; d. h. ich lege auf jene Gesetzeswerke

ein Leben im Vertrauen auf Gott und Christum, der sich aus Liebe zu mir für mich dahingegeben hat.

keinen religiösen (nur einen nationalen, politischen) Werth; nicht hierin suche ich meine Gerechtigkeit, sondern einzig in dem Vertrauen auf den Sohn Gottes.« Dass σὰρξ beinahe synonym mit ἔργα νόμου gebraucht werde mit Anspielung auf das Aeusserliche, Fleischliche derselben, besonders der Beschneidung, lässt sich nicht bezweifeln. (Vgl. Gal. III, 3. VI, 12. Phil. III, 3. 4. Hingegen Röm. VII, 5. lässt sich hiefür nicht anführen, weil dort die Auslegung zweifelhaft ist und σὰρξ eher ein in Sinnlichkeit befangenes irdisches Leben zu bedeuten scheint, wie VIII, 8.). Allein an dieser Stelle von der gewöhnlichen Bedeutung des ζῆν ἐν σαρκὶ Phil. I, 22. abzugehen, scheint bedenklich, 1) weil das ζῆν ἐν σαρκὶ in jener andern Bedeutung nicht auf das Leben des Paulus, der dem Gesetze völlig abgestorben war, passt, und man annehmen müsste, er rede hier mehr im Namen der andern Judenchristen, welche in Judäa lebten; 2) weil das νῦν alle Kraft verliert, indem man nicht weiss, was für ein später man sich denken sollte, wo er ausser den jüdischen Verhältnissen leben wird; 3) weil σὰρξ in jener Bedeutung dem πνεῦμα, nicht der πίστις entgegengesetzt wird; 4) weil der Gegensatz zwischen einem religiösen und einem bloss nationalen Werth des Gesetzes, welcher letztere bleibe, während der erstere aufhöre, meines Erachtens bei Paulus nicht nachzuweisen ist, indem vielmehr nach seiner Ansicht Christus das vollständige Ende des Gesetzes ist, der Unterschied zwischen Jude und Heide aufhört, und der Christ eine neue Creatur ist, Gott allein lebend und ihm dienend. Gegen die Bedeutung Leibesleben könnte man einwenden, dass der Gegensatz, das Befreitsein vom Leibe, fehle. Allein der Gegensatz liegt vielmehr in dem Gestorbensein des Ich, an dessen Stelle Christus trat; nun ist der Zwischengedanke der: Eigentlich lebe ich jetzt freilich noch im Leibe, aber diess Leben im Leibe ist ein Leben im Glauben u. s. w. (Man vergleiche den wiewohl in ganz anderem Zusammenhang stehenden, aber doch insofern ähnlichen Gegensatz von τὸ ζῆν χριστός, ἀποθανεῖν und τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ in Phil. I, 21. 22.) Der Satz enthält den gleichen Gedanken wie der vorhergehende, nur nicht in der allegorischen Form des Gestorbenseins und Lebens des Christen ausgedrückt, und dient somit zur Erklärung desselben.

Nicht weise ich die Gnade Gottes von mir (diess geschähe, wenn ich ferner durch Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit zu erlangen hoffte); denn wenn durch Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit zu erlangen wäre, so wäre ja Christus vergeblich gestorben; (er brauchte dann nicht zu sterben, um uns dadurch die Gerechtigkeit zu erwerben).« Der Gedankenzusammenhang der ganzen Stelle hat keine Schwierigkeit mit Ausnahme der Worte *διὰ νόμου* (*νόμῳ ἀπέθανον*) Vs. 19., worauf es hierauf gerade ankommt; denn dadurch will Paulus dasjenige bezeichnen, wodurch das dem Gesetz Absterben, das Aufgeben des Gesetzes vermittelt wurde. Zuerst fragt sich: Hat *νόμος* hier beide Male die gleiche Bedeutung, nämlich die des Mosaischen Gesetzes, oder hat es das erste Mal eine andere. Das letztere nehmen mehrere Ausleger an, selbst noch Winer; sie halten in *διὰ νόμου* den *νόμος* für gleichbedeutend mit *νόμος πίστεως* Röm. III, 27., *νόμος δικαιοσύνης* IX, 31., *νόμος τοῦ πνεύματος* VIII, 2. Der Gedanke wäre der: »Durch das Gesetz des Glaubens bin ich dem Gesetze Mosis abgestorben.« Allein wenn Paulus das hätte sagen wollen, so hätte er ohne Zweifel die den Gegensatz bezeichnenden Worte hinzugefügt, wie er es überall thut, wenn er in der Form eines Wortspiels *νόμος* in einer andern Bedeutung als vom Mosaischen Gesetze gebraucht; daher denn jene angeführten Stellen nicht nur nicht für jene Erklärung, sondern gerade dagegen sprechen. Ferner ist zu bemerken, dass bei dieser Erklärung kein Fortschritt in der Gedankenreihe Statt findet, sondern nur eine Wiederholung des bereits Gesagten sich ergibt, dass nämlich die Gerechtigkeit, welche durch Gesetzeserfüllung nicht erlangt werden kann, durch den Glauben zu finden sei, — während man eher eine Angabe dessen erwartet, was den Judenchristen von der Verpflichtung das Gesetz zu erfüllen entbunden habe. Wir kommen

also darauf zurück, dass unter νόμος beide Male das Mosaische Gesetz zu verstehen ist; aber nun sind wieder verschiedene Erklärungen möglich. Die erste ist die schon von Theodoretos und andern alten Commentatoren vorgetragene und von neuern wiederholte Erklärung. Ich führe sie mit des Theodoretos eigenen Worten an: ἐγὼ αὐτῷ τῷ νόμῳ πεισθεὶς νεκρὸν ἐμαυτὸν τῷ νόμῳ κατέστησα· ὁ νόμος γάρ μοι τὸν χριστὸν προεμήνυσεν· ἐκείνῳ πεισθεὶς προςελήλυθα τούτῳ· καὶ ἐκείνῳ μέν εἰμι νεκρός· οὐκέτι γὰρ πολιτεύομαι κατ᾽ ἐκεῖνον, τοῖς δὲ τούτου δόγμασιν ἕπομαι. Genau genommen hat auch hier νόμος nicht beide Male ganz die gleiche Bedeutung; das erste Mal ist es mehr die heil. Schrift, inwiefern darin Weissagungen und Andeutungen auf den Messias sich befinden, im zweiten Male die Vorschriften des Mosaischen Gesetzes. Doch lässt sich jene Bedeutung aus dem Sprachgebrauch des Wortes νόμος rechtfertigen, nach welchem νόμος oft mit γραφὴ synonym ist. Man könnte die Erklärung des Theodoretos noch näher so bestimmen: ὁ νόμος d. i. ἡ γραφὴ γάρ μοι τὴν πίστιν d. i. τὴν διὰ πίστεως δικαιοσύνην προεμήνυσεν, wobei also vorzüglich an den vom A. T. als Vorbild des Glaubens dargestellten Abraham zu denken wäre. III, 6 u. f. geht Paulus wirklich hierauf über; aber in unserer Stelle ist nicht die geringste Indication, dass Paulus die Schrift meine, welche ebenfalls schon die Gerechtigkeit aus dem Glauben verkünde. Ferner würde νόμῳ ἀπέθανον nur den allgemeinen Sinn erhalten: »ich habe auf das Gesetz Verzicht gethan«, während das folgende χριστῷ συνεσταύρωμαι, welches die besondere Form des ἀποθανεῖν angibt, zeigt, dass bereits schon der Ausdruck ἀποθανεῖν eine Anspielung auf die vorbildliche Bedeutung des Todes Christi enthält. Diese Einwendung trifft auch folgende Erklärung: »Wegen dem Gesetz, d. i. weil ich durch das Gesetz

die Gerechtigkeit nicht finden konnte, habe ich auf das Gesetz Verzicht geleistet.« Gegen diese Erklärung streitet überdiess noch Folgendes: 1) wenn διά wegen bedeutet, so ist es mit dem Accusativ, nicht mit dem Genitiv verbunden; 2) konnte Paulus nicht die Unmöglichkeit, durch die Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit zu finden, als rechtsgültigen Grund für die Verzichtleistung auf das Gesetz anführen, sonst hätte ein Jude von seinem Standpunkte aus dem Paulus entgegnen können: Wir sind an das Gesetz gebunden, dass wir es erfüllen sollen; wie kann nun aus der Nichterfüllung desselben das Recht hergeleitet werden, uns desselben zu entschlagen?« Als autoritätsgläubiger Judenchrist und für solche musste demnach Paulus das Recht nachweisen, das Gesetz aufzugeben, und dieses Recht konnte er nirgend anderswoher schöpfen als aus dem Gesetze selbst, welches als alleinige Autorität angesehen ward und auch jetzt noch dem Paulus in einem gewissen, ich möchte sagen, theoretischen Sinne dafür galt. Paulus will also ohne Zweifel sagen: Das Gesetz selbst autorisirte mich dazu, gab mir das Recht, ihm abzusterben. Worin liegt nun aber dieses vermittelnde (διά *c. gen.*) Recht? Wir können uns folgendes Raisonnement denken: »Christus ist nicht auf eine tumultuarische Weise ums Leben gekommen, sondern das Gesetz musste denen, die ihn tödten wollten, zur Stütze und Autorität dienen (Joh. XIX, 7. vgl. mit Matth. XXVI, 65. Mark. XIV, 64. Luk. XXII, 71.) Ist nun Christus durch das Gesetz gestorben, so kann der, welcher es mit Christo hält, nichts mehr mit dem Gesetze zu thun haben; auch er ist durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben. Das Gesetz selbst, inwiefern durch dasselbe Christus gekreuzigt ward, gibt ihm ein Recht, sich von dem Gesetze loszusagen.« Allein konnte wohl Paulus, dem das Gesetz als eine göttliche Offenbarung und Ver-

anstaltung galt, so raisonniren, dass das Gesetz den Tod Christi gleichsam sanctionirt und verschuldet, und daher zu seiner eigenen Abrogation berechtigt habe? Musste er nicht vielmehr von seinem Standpunkte aus sagen: Die Mitglieder des hohen Rathes haben es verschuldet, dass Christus, der von keiner Sünde wusste und das Gesetz vollständig erfüllt hatte, gekreuzigt worden ist; wären diese *νομοφύλακες* nicht so gänzlich verblendet und verstockt gewesen, so hätten sie nicht das Gesetz zum Tode des Messias gemissbraucht —? Vgl. 1 Kor. II, 8. Apg. XIII, 27. 28. Dasselbe gilt, wenn wir die Schlussfolge so ausdrücken wollten: »Christus ist gekreuzigt worden; nun ist nach dem Gesetze jeder, der am Holze hängt, ein Verfluchter; da nun Christus kein Verfluchter ist, noch sein kann, indem er vielmehr der hochgelobte Sohn Gottes ist, so gibt dadurch das Gesetz selbst den an Christum Glaubenden seine Nichtigkeit zu erkennen, und ertheilt ihnen das Recht, sich von ihm loszusagen.« Auch diese Gedankenfolge streitet gegen die Grundansicht des Paulus vom *νόμος*, und geht, wie wir später sehen werden, auch gar nicht aus der Stelle Gal. III, 14. hervor. Um nun die schwierigen Worte *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* richtig zu verstehen, muss man meines Bedünkens auf die Idee des stellvertretenden Todes Christi zurückgehen, nämlich nicht der Stellvertretung im juridischen Sinn als einer Strafe an unserer Statt, sondern im ethisch-symbolischen Sinn als einer vorbildlichen Repräsentation. Vgl. Röm. VI, 4. u. f. Am kürzesten ist sie ausgedrückt 2 Kor. V, 14. »Wenn einer für alle d. h. im Namen aller, als Repräsentant aller, gestorben ist, so sind sie alle gestorben.« Dadurch wird aber erst *τῷ νόμῳ ἀπέθανον* erklärt und *διὰ νόμου* bleibt noch ganz im Dunkeln. Das Verständniss dieser Worte aber kann aus Röm. VII, 1. hergenommen werden, und in diesem Fall wäre die Argu-

mentation des Paulus folgende: »Das Gesetz hat nur so lange ein Recht über den Menschen, als er lebt; nun ist der Gläubige mit Christo gestorben; also hat das Gesetz das Recht über ihn verloren; er ist durch das Gesetz dem Gesetze gestorben.« Diesen Gedankenzusammenhang würden wir freilich den Worten nicht entheben können, wenn wir nicht anderswoher denselben kennten; da wir ihn aber kennen und weder die Worte demselben widerstreben, noch der Zusammenhang, so kann man sich versucht finden, diese Auslegung für die richtige zu halten. Der Vers würde freilich in wenig Worten sehr Vieles enthalten und immerhin zweideutig sein; aber mag man nun die ganze Stelle mehr als zusammengedrängten Inhalt der zu Antiochia gehaltenen Rede oder mehr als eine unmittelbar an die Galater gerichtete Erörterung ansehen, so muss man jedenfalls annehmen, dass Paulus hier wie überall in seinen Briefen (mit Ausnahme des Briefes an die Römer) seinen mündlichen Unterricht voraussetzt; ja hier erinnert er sogar die Galater ausdrücklich (III, 1.) auf seine Schilderung (*κατ᾽ ὀφθαλμοὺς — προεγράφη*) des gekreuzigten Christus, wozu ohne Zweifel die wichtige Anwendung, wie die Gläubigen mit Christus sterben und zu einem neuen Leben auferstehen, mitgehört. Den Unterricht über dieses durch das Gesetz dem Gesetze Absterben hätte man sich also nach der Analogie von Röm. VII, 1—6. vorzustellen, welche Stelle gewissermassen als ein Commentar zu Gal. II, 19. betrachtet werden müsste, nur mit dem Unterschiede, dass der Apostel Röm. VII, 5. auf die Verbindung des *νόμος* mit der *ἁμαρτία* übergeht und zeigt, wie nun die Befreiung vom Gesetze auch zur Befreiung von der Sünde mitwirke. Paulus führt hier für den schon VI, 14. ausgesprochenen Satz, dass der Christ nicht mehr unter dem Gesetze stehe, folgenden Beweis: »Wisst ihr nicht,

meine Brüder (ich rede zu euch als solchen, die das Gesetz kennen), dass das Gesetz nur so lange Recht und Gewalt über einen Menschen ausübt, als er lebt. Ist ja auch die gesetzliche Verbindung, welche das Weib an den Mann knüpft, nur auf das Leben des Mannes beschränkt und hört mit seinem Tode auf. Beim Leben des Mannes würde man das Weib für eine Ehebrecherin halten, wenn sie sich mit einem andern Mann verbände; wenn aber der Mann gestorben ist, so ist sie frei vom Gesetze, so dass sie einen andern Mann heirathen kann, ohne sich des Ehebruches schuldig zu machen. Daher seid auch ihr vom Gesetze befreit worden, indem ihr ihm gestorben seid durch den (getödteten) Leib Christi *); Christi Tod hat euern Tod vermittelt (inwiefern, wenn Einer für alle gestorben ist, alle mit ihm gestorben sind 2 Kor. V, 14. Röm. VI, 3—5.), durch welchen eure Verbindung mit dem Gesetze aufgehoben ist, damit ihr euch einem andern zum Eigenthum hingebet, dem von den Todten auferweckten Christus **).« Kurz zusammengefasst ist also die Schlussfolge diese: Der Tod des Menschen befreit ihn von der Verbindlichkeit des Gesetzes: nun sind die an Christum gläubig Gewordenen mit Christo gestorben: also sie frei geworden von der Verbindlichkeit des Gesetzes. Es ist von selbst klar, dass die Form des Gedankens als eines Beweises

*) Zu *διὰ σώματος (τοῦ χριστοῦ)* muss aus *ἐθανατώθητε* ergänzt werden *θανατωθέντος, σταυρωθέντος*. Vgl. Kol. I, 22. Hebr. X, 10.

**) Nimmt man Vs. 2. und 3. für eine Allegorie oder ein Gleichniss, so passt Vs. 4. das verglichene Verhältniss nicht dazu. Wenn nämlich der erste Mann das Gesetz, der zweite Mann das Gesetz, das Weib den Juden bedeutet, so muss das Gesetz sterben, d. i. aufgehoben werden, um die Verbindung des Juden mit Christo möglich zu machen; nun stirbt aber vielmehr (Vs. 4.) der Jude selbst (welchem in der Allegorie das Weib entspricht) mit Christo,

nach den Anforderungen, die wir an einen Beweis mit Recht machen, durchaus unhaltbar ist, weil im Obersatze von einem leiblichen, im Mittelsatze von einem psychischen durch den Tod Christi vermittelten und in ihm symbolisch dargestellten Tode die Rede ist. Streifen wir aber diese Hülle der Form ab, so bleibt die tiefe Wahrheit, dass in dem, der sich Christo hingibt und Eins mit ihm wird, die beschränkte egoistische Persönlichkeit stirbt und ein über das Irdische, Aeusserliche und Vergängliche erhabenes ewiges Leben des Geistes beginnt, wo dann auch das Gesetz, inwiefern es bisdahin eine bindende Form war, als überflüssig dahinfällt, weil der göttliche Wille nicht mehr etwas ihm Gegenüberstehendes, Fremdes ist, sondern mit seinem innern Leben und der ihn bewegenden Geisteskraft Eins ist.

Allein gegen diese Auslegung von *διὰ νόμου* in Gal. III, 19. durch ein Lemma aus Röm. VII, 1. streitet doch immer das Gefühl, dass, während die Worte »durch das Gesetz« lauten, der Sinn eigentlich erfordern würde »nach der Ordnung des Gesetzes«, was eher *κατὰ νόμον* erwarten liesse. Auch kann man sich nur mit Mühe dazu verstehen, anzunehmen, dass der Apostel ohne die geringste Hindeutung auf jenes Lemma seinen Lesern so schwer verstehbare Worte geschrieben habe. Wenn sich uns also eine einfachere und leichtere Aus-

und durch diesen Tod wird die Verbindlichkeit des Gesetzes aufgehoben. Diess erscheint nun als eine Subsumtion unter den allgemeinen Satz Vs. 1., daher es einfacher scheint, Vs. 4. als Anwendung von Vs. 1. aufzufassen, Vs. 2. und 3. aber als ein eingeflochtenes Beispiel vom Aufhören gesetzlicher Verbindungen mit dem Tode. Wiewohl dieses Beispiel auch nicht vollkommen passt, weil darin der herrschende, nicht der unterworfene Theil stirbt, so dient es doch zur Erläuterung des allgemeinen Satzes. Vergl. Rückert zu d. St.

legung darbietet, so werden wir ihr gerne den Vorzug geben; und als eine solche wird sich gewiss folgende empfehlen: »Durch das Gesetz bin ich dem Gesetze abgestorben, d. h. das Gesetz hat mir selbst (der Sünde wegen) den Tod zugesprochen, mich zum Tode verurtheilt; diesen gesetzlichen Tod nun habe ich erlitten mit Christo, welcher die Strafe an unserer Statt auf sich genommen, und in und mit welchem, da er für alle gestorben ist, alle gestorben sind; inwiefern ich nun den gesetzlichen Tod erlitten, hat das Gesetz sein Recht über mich verloren, ich bin dem Gesetz abgestorben.« Um sich von der Richtigkeit dieser Auslegung zu überzeugen, darf man nur die Stelle Röm. VII, 10—12. vergleichen, wo davon die Rede ist, wie das an und für sich gute und heilige Gesetz dem Menschen wegen der Sündhaftigkeit zum Tode gereichte. (Vgl. unsere Auslegung dieser Stelle in Th. I. Abschn. 3. D.) Von der Schlussfolge selbst gilt das Gleiche, was wir so eben über die in Röm. VII, 1. u. f. enthaltene bemerkt haben.

Wir gehen nun weiter im Briefe an die Galater, welcher uns eigentlich für unsere ganze Darstellung der Lehre von der Befreiung vom Gesetze zur Grundlage dienen kann. Paulus beruft sich Cap. III, 1. u. f. auf der Galater eigene Erfahrung, indem er sie fragt, ob sie denn den Geist aus der Verkündigung des Glaubens oder aus den Werken des Gesetzes empfangen hätten? beweist dann 6. u. f. aus der Schrift, dass schon dem Abraham sein Gottesglaube zur Gerechtigkeit sei angerechnet worden, und dass die Gläubigen, seien es Juden oder Heiden, die Kinder Abrahams seien, denen in der Schrift Heil und Segen geweissagt sei. Dann geht er über auf den Gegensatz und zeigt, dass alle, welche die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes sich zu erwerben suchen, unter dem Fluch seien, d. h. die göttliche Strafe zu erwarten haben, mit Berufung auf die

Schrift (5 Mos. XXVII, 26.), welche einen Fluch ausspricht über jeden, der nicht alles vollbringt, was im Gesetze geschrieben steht, dagegen Leben und Seligkeit dem verheisst, der durch den Glauben gerecht ist. Nun ist der Uebergang zu Vs. 13. dieser. Ein Jude konnte so argumentiren: Das Gesetz sei von Gott gegeben, man sei darauf verpflichtet und dürfe sich nicht willkührlich von demselben lossagen; halte man es nicht, so habe man den verheissenen Fluch, die göttliche Strafe zu erwarten. Einem solchen möglichen Einwurf begegnet Paulus durch Vs. 13. »Christus hat uns (die Juden — denn nur ihnen war das Gesetz gegeben, und τὰ ἔθνη Vs. 14. bildet dazu den Gegensatz) losgekauft vom Fluche des Gesetzes, indem er an unserer Stelle den Fluch auf sich nahm.« Nun konnte dagegen wieder ein Zweifel sich erheben, ob denn wirklich auf Christo, dem Sohne Gottes, ein Fluch gelegen, ob ihn die göttliche Strafe getroffen habe. Diess wird nun von ihm bewiesen mit der stets gültigen Autorität der Schrift (5 Mos. XXI, 23.): »Verflucht ist jeder, der am Holz hängt.« So gewiss also Christus gekreuzigt worden, so gewiss hat der Fluch auf ihm gelegen. Und nun ist dabei als sich von selbst verstehend jenes im 1. § dargestellte Raisonnement verschwiegen: Christus konnte nicht für seine Gesetzesübertretung leiden; denn er hatte das Gesetz nie gebrochen; folglich hat er den Fluch und die Strafe der Andern auf sich genommen. Eine Andeutung hievon finden wir IV, 4., wo ebenfalls von der Loskaufung vom Gesetze die Rede ist, und als Bedingung, unter welcher diese Loskaufung möglich geworden sei, ausser der Menschwerdung des Sohnes Gottes noch angegeben wird, dass er selbst unter dem Gesetze stehen musste. Das »unter dem Gesetze sein« kann aber nichts anderes bedeuten, als zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet sein; mit den Worten γενόμενον

ὑπὸ νόμον wird also angedeutet, dass nur dadurch, dass Christus selbst das Gesetz vollständig erfüllt hatte, sein Leiden und Tod ein stellvertretendes werden konnte oder eine Loskaufung derer, die gleich ihm auf das Gesetz verpflichtet waren. Diese Loskaufung ist nun aber nicht bloss eine Loskaufung vom Fluche des Gesetzes, als von der angedrohten Strafe für die Nichterfüllung desselben (wie 1 Petr. II, 24.), sondern auch vom Gesetze selbst, inwiefern nämlich, wie schon gezeigt worden ist, Alle in und mit Christo gestorben sind, auf die Gestorbenen aber das Gesetz sein Recht verloren hat. So schliessen sich die Vorstellungen über die Loskaufung vom Gesetze durch den Tod Christi zu einem consequent geordneten und vollständigen Ganzen ab.

Nun geht aber Paulus weiter und zeigt, dass diese Loskaufung vom Fluche des Gesetzes, unter welchem die Juden standen, noch einen besondern Zweck gehabt habe, nämlich »damit auf die Heiden der dem Abraham verheissene Segen käme durch Christum Jesum.« Den Segen Abrahams versteht Paulus, wie wir schon aus Vs. 6—9. wissen, in geistigem Sinn von der Theilnahme am messianischen Reiche und namentlich von der Gerechtigkeit durch den Glauben. Der Sinn ist also: »Damit auch die Völker am Reiche Christi Theil nehmen könnten, damit auch sie durch den Glauben gerecht würden.« Darum setzt Paulus erläuternd hinzu: »Damit wir (hier schliesst er die Judenchristen mit ein, wie die Heidenchristen in ἀπολάβωμεν IV, 5.) die Verheissung des Geistes empfingen durch den Glauben.« (Ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος ist s. v. a. τὸ ἐπαγγελθὲν πνεῦμα wie τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον Eph. I, 13. Was die Verheissung betrifft, so ist zu vergleichen Apg. II, 16—17. Joel III, 1. u. f. Jerem. XXXI,

31—36. Jes. XLIV, 3.*). Der heilige Geist aber gibt sich dem Menschen kund zunächst als das Bewusstsein der Freiheit und Freudigkeit zu Gott und seiner Liebe zu uns Röm. V, 5. VIII, 10. u. a. m., das weder im gesetzlichen noch im ungesetzlichen Zustande möglich gewesen war.) Wie konnte aber die Loskaufung vom Fluche des Gesetzes den Zweck und die Folge haben, dass das Evangelium der Gerechtigkeit aus dem Glauben auch auf die Völker überging? Diess hängt so zusammen: Dadurch dass Christus den Fluch (die Strafe) Aller auf sich genommen, haben nun in ihm alle die Strafe gelitten, mit welcher das Gesetz drohte; nun sind sie mit Christo gestorben; das Gesetz hat seine Rechtsgültigkeit über sie verloren; es hat seine Erfüllung bekommen und fällt somit in sich selbst zusammen und mit ihm die Scheidewand, welche die Juden als unter dem Gesetz Zusammengehaltene von den Gesetzlosen trennte. So wird nun auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben, und alle werden gerechtfertigt von Gott durch den Glauben an seine Gnade in Christo.

Denselben Gedanken finden wir ausgesprochen Kol. II, 14. 15. Der Apostel will hier die Nichtigkeit der Bemühungen solcher judaisirender Irrlehrer darstellen, welche die Christen durch betrügliche und verfängliche Raisonnements zur Haltung äusserlicher Satzungen (wie z. B. der Beschneidung, Begehung von Festtagen, Enthaltung von allerlei Speisen u. s. w.) zu verpflichten und ihnen dieselbe als etwas auf ihre Seligkeit entscheidenden Einfluss Habendes darzustellen suchen. »Das Ge-

*) Uebrigens ist nach Paulus der heilige Geist nur ein Theil der Verheissung; seine Mittheilung aber ist zugleich Pfand für die dereinstige Mittheilung der andern himmlischen Güter. Vgl. Eph. I, 13. 14. 2 Kor. I, 22. Röm. V, 5. VIII, 16. Gal. IV, 6. 7.

setz, sagt er (Vs. 8.), ist ein Schattenbild (σκιὰ V. 17.), das nur eine äussere entfernte Aehnlichkeit hat mit dem kommenden Wesen; es enthält bloss die ersten Anfangsgründe der Erkenntniss für die Kinderjahre der Menschheit. In Christo hingegen hat sich das Göttliche vollständig und wesentlich (σωματικῶς) geoffenbaret; die Heidenchristen sind beschnitten durch eine nicht mit den Händen vollzogene Beschneidung; die einst erstorben waren in ihren Sünden, sind durch das Vertrauen auf die Kraft dessen, der Christum von den Todten erweckt und dadurch sein Reich gestiftet hat, in ein neues Leben gerufen. Sie sollen sich nun aber nicht durch das fangen lassen, was Gott — unsere (der Judenchristen) Uebertretungen uns schenkend — vernichtete, indem er die Schuldschrift, die uns verfällte, auswischte *), und die Unterwerfung unter das Gesetz, welche uns den Fluch zuzog (ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν vgl. Röm. IV, 15. Gal. III, 10. Th. I. Abschn. 4. B.) aufhob, an das Kreuz es heftend **); wodurch er die Mächte und Gewalten ***) beraubend und in ihrer Blösse dar-

*) Chrysostomos: Χειρόγραφον γάρ ἐστιν, ὅταν τις ὀφλημάτων ὑπεύθυνος κατέχηται. Das Bild einer Schuldschrift, die ausgewischt wird, liegt auch den Worten Petri Apg. III, 19. (εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας) zum Grunde.

**) In προςηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ liegt eine sinnreiche Umkehrung; dadurch dass Christus den von dem Gesetz über alle, die dasselbe nicht vollkommen gehalten, ausgesprochenen Fluch auf sich nahm und statt Aller am Kreuze büsste, ward das Gesetz selbst ans Kreuz gebracht, vernichtet; es muss für alle, die sich mit Christo verbinden, aufhören, weil er statt aller, also auch alle mit ihm gestorben sind.

***) Für diejenige Bedeutung von ἀρχαὶ und ἐξουσίαι, welche schon Wolf, Nösselt u. A. annahmen, und in der die Worte auch Luk. XII, 11. vorkommen, nämlich die Vorsteher und Machthaber der jüdischen Theokratie, spricht zwar freilich der nächste Zusammenhang, der einen modernen Leser an nichts anderes den-

stellend sie der Schande und Bestrafung preisgab, an dem Kreuze (durch das Kreuz) über sie triumphirend.« Auch Eph. II, 14. u. f. (vgl. Apg. XX, 28.), ist von der Aufhebung des Gesetzes durch Christum die Rede, aber hauptsächlich in Beziehung darauf, dass nun durch das Niedersinken dieser Scheidewand die Juden mit den Völkern in Einem Leibe vereinigt werden. Daher wir die nähere Betrachtung dieser Stelle bis dahin aufsparen, wo von der Stiftung der Gemeinde die Rede sein wird. (Abschn. 2. § 1.)

ken lässt. Alle alten Ausleger dagegen verstehen mit Recht die Dämonen darunter. Chrysostomos erklärt sie durch *τὰς διαβολικὰς δυνάμεις*, und Theodoretos sagt: *Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῶν τοῦ σώματος παθῶν εἶχον καθ' ἡμῶν τὴν δυναστείαν οἱ δαίμονες, αὐτὸς δὲ σῶμα περικείμενος κρείττων ἁμαρτίας ἐγένετο· κατέλυσε τῶν ἐναντίων τὴν δυναστείαν, καὶ δήλην αὐτῶν ἅπασιν ἀνθρώποις τὴν ἀσθένειαν ἔδειξε, διὰ τοῦ οἰκείου σώματος πᾶσιν ἡμῖν τὴν κατ' αὐτῶν χαρισάμενος νίκην.* Wenn wir nun auch annehmen, dass die teuflischen Mächte gemeint seien, auf deren Antrieb und als deren Werkzeuge die jüdischen Machthaber den Sohn Gottes gekreuzigt und die sich durch diesen grössten aller Frevel für immer gebrandmarkt haben: so folgt daraus noch nicht, dass *οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, οἱ καταργούμενοι* 1 Kor. II, 6. 8. auch so erklärt werden müssen, sondern hier können wir sehr wohl, besonders, wie mir scheint, wegen der Nicht-Erkenntniss des Sohnes Gottes, die ihnen hier zugeschrieben wird (vgl. Apg. III, 17. *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε*), mit den alten Commentatoren Vs. 6. die Sophisten, Poëten, Logographen, Philosophen und Rhetoren der Hellenen, die den meisten Einfluss auf die Leitung des Staates hatten, Vs. 8. den Pilatus, Herodes, Annas, Kaiphas und die übrigen jüdischen Machthaber verstehen. Kyrillos von Jerusalem zwar erklärt den Ausdruck auch hier durch die bösen Geister: *(Catech. XII, Opp. ed. Bened.* 1720. *pag.* 170.*)* *Ἔδει παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν κύριον, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐτόλμησε προςελθεῖν ὁ διάβολος, εἰ ᾔδει τοῦτον· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.* Es müssten dann ohne Zweifel dieselben sein, welche Eph. VI, 12. *κοσμο-*

Im Briefe an die Galater III, 14. hatte Paulus von dem den Nachkommen Abrahams verheissenen Segen gesprochen, dass nämlich diese Verheissung durch das Zusammenfallen des Gesetzes auch an den Heiden erfüllt werde. Nun konnte ihm von den Judaisirenden die Einwendung gemacht werden, nicht bloss die Verheissung, sondern auch das Gesetz sei von Gott gegeben worden; dieses beides könne nicht einander so widerstreiten, dass jene dieses aufhöbe; vielmehr müssen, weil beide von Gott gegeben seien, auch beide gleich

κράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου heissen, deren Fürst *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. IV, 4.) und *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Eph. II, 2.) ist. Bertholdt (*Christolog. Iudaeor. p.* 184.) bemerkt: *Qua in re, Iudaeos nimirum, instigantibus et impellentibus daemonibus, Iesum morte adfecisse, Paulus etiam Iohannem secum consentientem (XIII, 27.) habet* [?]. *Pari modo et inter Graecos olim sophistas daemonibus actos fuisse, ut Socratem ad supplicium darent, et paganos adhuc agi, ut Christianos persequerentur, veteres ecclesiae patres docuerunt; conf. Iustini Apol. mai. p.* 46. 47. *min.* 94. (S. d. Anhang III.) — Allein wenigstens aus unserm Texte lässt sich nicht herausfinden, dass die Dämonen Schuld an Jesu Tode gewesen seien, und wenn diess der Gedanke wäre, so müsste eher erwartet werden, dass nicht der Tod, sondern die Auferstehung Christi als der Triumph über dieselben bezeichnet werde. Der Triumph über die höllischen Mächte ist aber mit der Auslöschung der Schuldschrift verbunden, und demnach denke ich mir die Sache so: Die Schuldschrift war das die Menschen von Gott Trennende und das die Mittheilung und den Empfang der göttlichen Gnade Verhindernde, ja das, wodurch die Menschen dem Satan als Beute und Eigenthum gleichsam verschrieben waren; indem nun Christus die Schuldschrift auslöschte, entriss er den höllischen Mächten die Beute (*ἀπεκδυσάμενος*), über die sie frohlockten; zu ihrer Schande stellte er sie öffentlich in ihrer Blösse und Ohnmacht dar (*ἐδειγμάτισεν*) und triumphirte (*θριαμβεύσας*) am Kreuze über sie. Analog damit ist auch das *λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* 1 Joh. III, 8. zu verstehen.

gültig sein. Dieser Einwendung kommt Paulus durch Folgendes zuvor (15—25.): »Bleibt doch, um ein Beispiel aus dem täglichen Leben zu nehmen, die Willensverfügung eines Menschen immer rechtskräftig und unabänderlich. Nun sind dem Abraham Verheissungen gegeben worden und seinem Samen; und zwar heisst es nicht »und seinen Samen«, als wenn viele wären, sondern als von Einem sagt er »und seinem Samen«, welcher ist Christus. Diese göttliche Willensverordnung kann durch das vierhundert und dreissig Jahre später gegebene Gesetz nicht ungültig gemacht werden, so dass die Verheissung unerfüllt bliebe. Käme das verheissene Erbe durch das Gesetz, dann käme es nicht durch die Verheissung; Gott hat es aber dem Abraham durch eine Verheissung zugesichert; folglich kann es sich nur an diese knüpfen. Wozu diente denn das Gesetz? Um der Uebertretungen willen wurde es hinzugefügt (s. oben S. 66.) bis der Same käme, auf den die Verheissung sich bezieht, mit Hülfleistung der Engel*), durch den

*) Richtig erklärt Theodoretos *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* durch *ἀγγέλων ὑπουργούντων.* Von dieser rabbinischen Tradition steht 2 Mos. XIX. noch nichts; hingegen finden wir sie Apg. VII, 53. und Hebr. II, 2. Winer citirt auch eine Stelle des Josephus *Antiq. XV*, 5, 3. *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Aus diesem Glauben ist wahrscheinlich auch der Engeldienst (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων*) entsprungen, zu welchem judaisirende Irrlehrer die Christen zu verleiten suchten Kol. II, 18. Zur Erklärung dieser Stelle des Kolosserbriefes hat wohl Theodoretos das Beste beigetragen; er sagt: *Οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο, διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον. ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ. οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι· καὶ μέχρι δὲ τοῦ νῦν εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαὴλ παρ' ἐκείνοις καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἔστιν*

Mittler. Der Vermittler eines Vertrages (διαθήκη [eigentlich συνθήκη], ברית in der ursprünglichen Bedeutung) ist nicht, wo es nur Einen gibt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott und das jüdische Volk. Gott aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheissungen (ἐπαγγελίαι) oder seine Willensverfügung (διαθήκη, ברית in der abgeleiteten Bedeutung); d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt, unabhängig und für sich allein, als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zwischen zweien, sondern seine freie Gabe (χάρις) ist*). Streitet also das Gesetz gegen die Verheissung? Keineswegs! sondern es hatte seinen Zweck, nicht in

ἰδεῖν. τοῦτο τοίνυν συνεβούλευον ἐκεῖνοι γίνεσθαι, ταπεινοφροσύνῃ δῆθεν κεχρημένοι καὶ λέγοντες, ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεός, ἀνέφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος, καὶ προςήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύεσθαι. τοῦτο λέγει ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Dass der Glaube vorhanden gewesen, die Engel seien nicht nur Mittelspersonen, sondern sogar Urheber der Gesetzgebung gewesen, ist unerweislich. Hätte vollends Paulus selbst diesen Glauben gehabt, dass das Gesetz andern Ursprungs sei als die Verheissung, so hätte er in den Briefen an die Römer und Galater einen ganz andern Beweis gegen die δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου führen müssen.

*) Obige Erklärung dieser schwierigen Stelle im Galaterbriefe habe ich im Allgemeinen durch Tradition aus Schleiermacher's Vorlesungen, und nach ihr kommt doch wenigstens die Angabe eines formalen Unterschiedes zwischen Gesetz und Verheissung heraus, welcher, wenn auch auf untergeordnete Weise, mit dazu dient, das, was der Apostel will, zu beweisen, nämlich dass Gesetz und Verheissung nicht mit einander streiten, was der Fall wäre, wenn die Erfüllung der Verheissung an das nie erfüllbare Gesetz gebunden wäre. Erklärt man hingegen ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν — um von den hundert Erklärungen nur Eine anzuführen — wie Theodoretos: ὁ καὶ τὴν ἐπαγγελίαν τῷ Ἀβραὰμ δεδωκὼς καὶ τὸν νόμον τεθεικὼς καὶ νῦν τῆς ἐπαγγελίας ἡμῖν ἐπιδείξας τὸ πέρας, so wird damit nur behauptet, was die Gegner nicht bezweifelten, dass der gleiche Gott das Gesetz und die Verheis-

unserer Beseligung, sondern vielmehr sollte es uns zur Erkenntniss der Sünde bringen und zur Ueberzeugung, dass wir unsere Seligkeit nur im Vertrauen auf die göttliche Gnade finden können; so sollte es unser παιδαγωγὸς sein, der uns als Ein Volk in der Erkenntniss des göttlichen Willens beisammenhielt und beaufsichtigte, bis der Glaube konnte geoffenbart werden; haben wir diesen, so sind wir nicht mehr unter dem Gesetze.« Der Hauptgedanke, den wir schon aus Th. I. Abschn. 5. kennen, ist der, dass das Mosaische Gesetz, untergeordnet dem höhern Zwecke des Inhaltes der Verheissung, nur eine temporäre und interimistische Anstalt sei, die in Christo ihr Ende erreicht habe. Nun zeigt

sung gegeben, worauf jene gerade ihre Behauptung der Gültigkeit des Gesetzes gründeten. Hr. Dr. Lücke hat im ersten Hefte der theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. I. wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Vs. 20. ein Glossem sei, und in der That wird durch denselben der nächste Zusammenhang, der von dem entgegengesetzten Zwecke und Wirkung des νόμος und der ἐπαγγελία oder πίστις, nicht von einem formalen Unterschiede derselben spricht, unterbrochen. Allein 1) soll dieser speciellere Zusammenhang von Vs. 19. hinweg, wo Paulus von dem Zwecke des Gesetzes spricht, nur der durchweg vorherrschenden Absicht dienen, nachzuweisen, dass die Erfüllung der Verheissung nicht durch die des Gesetzes bedingt sei, und der in eine Frage und Antwort eingekleidete Vs. 21. ist, wenn wir den Satz einfach so ausdrücken: »Also streitet das Gesetz nicht wider die göttlichen Verheissungen«, ein Folgesatz von Vs. 20. nach unserer Erklärung: 2) scheint der Zusatz ἐν χειρὶ μεσίτου, wenn man nicht auch diesen für eingeschoben halten will, nach meinem Gefühle zu unmittelbar die folgende Erklärung nach sich zu ziehen und ohne sie ganz überflüssig da zu stehen, als dass ich mich bis jetzt von der Unechtheit des zwar allerdings für den Zusammenhang entbehrlichen Verses hätte überzeugen können. Sollte indessen auch die Unechtheit desselben wahrscheinlich sein, so ist es doch jedenfalls ein uraltes Glossem, und es bleibt auch immer die Aufgabe, die schwierigen Worte zu erklären.

er, schon von Vs. 22. und dann besonders von Cap. IV, 1. hinweg, dass das Gesetz eine weise und nothwendige Erziehungsanstalt Gottes gewesen für Unmündige, die des Erziehers und Aufsehers bedurft hätten, und die, wiewohl dereinst zu Erben des Vaters bestimmt, doch unfreien Sclaven gleich gewesen wären; dass aber jetzt, da die Zeit der Mündigkeit herbeigekommen, Gott seinen Sohn gesandt, um die Juden vom Fluche des Gesetzes loszukaufen, damit nun in Allen das frohe Bewusstsein, Söhne Gottes zu sein, erwachen könnte; denn auch die Heiden seien von dem knechtischen Götzendienste befreit worden, haben Gott erkannt oder seien vielmehr von ihm anerkannt worden: wie thöricht wäre es, wenn sie jetzt sich wieder zu den ohnmächtigen und dürftigen Anfangsgründen der Erkenntniss und Sittlichkeit zurückbegeben und den mancherlei äussern Satzungen mit knechtischem Sinne sich unterwerfen wollten.

Cap. IV, 21—31. endlich fügt er noch einen andern Beweis gegen die fortdauernde Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes hinzu, der seinen Zweck bei Leuten, für welche diese Art der Beweisführung ein Gewicht hatte, gewiss nicht verfehlte. »Saget mir, ihr Freunde des Gesetzes, höret ihr nicht das Gesetz vorlesen? Da steht geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Sclavin und einen von der Freien; der von der Sclavin ist in Folge natürlicher Erzeugung geboren worden, der von der Freien zufolge der Verheissung. Diess hat einen tiefen Sinn. Jene Mütter nämlich sind die beiden Bündnisse, die Gott mit den Juden geschlossen; das eine vom Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebiert, wie die Hagar (Hagar nämlich heisst der Berg Sinai in Arabien), entspricht oder läuft parallel mit dem jetzigen Jerusalem; denn verknechtet ist es (dem Gesetze) sammt seinen Kindern; das Jerusalem in der Höhe aber ist das Freie, und diess ist unsere (der Christen) Mutter. So

wird die Schrift erfüllt (Jes. LIV, 1.) *): »»Freue dich, du Unfruchtbare, die nicht geboren! lass erschallen den Jubelruf, du Kinderlose! denn weit mehr Kinder hat die Einsame, als die Verehelichte.«« Wir (Christen), liebe Brüder, sind, wie Isaak, Kinder der Verheissung. Aber wie damals der natürlich Erzeugte den nach der Verheissung des Geistes Empfangenen verfolgte, so geschieht es auch jetzt. Doch was sagt die Schrift (1 Mos. XXI, 10.)? »»Wirf heraus die Sclavin und ihren Sohn; denn nimmermehr soll erben der Sohn der Sclavin mit dem Sohne der Freien.«« Drum, liebe Brüder, sind wir nicht der Sclavin Kinder, sondern der Freien.« Da ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ durch den Zusammenhang nicht näher bezeichnet und erläutert wird, so kann die Entgegensetzung von ἄνω und νῦν, ἐλευθερία und δουλεία auf die Auslegung von der vorgesetzlichen Zeit führen: man brauchte hierbei nicht nothwendig an das typische Bild des Melchisedek zu denken, sondern ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ könnte, uneigentlich und in der Form des Gegensatzes ausgedrückt, die Periode der Erzväter, besonders Abrahams als Vaters der Gläubigen, da die Knechtschaft des Gesetzes noch nicht vorhanden war, bezeichnen. Allein eben weil Paulus den Inhalt des Ausdruckes nicht näher angibt, sondern ihn seinen Lesern als einen bekannten vorführt, so ist es vorzüglicher, ihn nach Analogie von Hebr. XII, 22. zu verstehen von der Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος, oder dem πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχον Phil. III, 20., welche ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι geoffenbart werden sollen (vgl. Offenb. XXI, 2. 1 Joh. III, 2.) und deren Bürger die Christen durch den Glauben geworden sind. Eigentlich bezeichnet ἡ ἄνω πόλις im Gegensatz von ἡ κάτω πόλις den Tempel-

*) Was dort dem bedrängten jüdischen Staate verheissen wird, dessen Erfüllung zeigt hier der Apostel an der Gemeinde Christi.

berg Zion, so bei Josephus. Auch in unserer Stelle wäre eigentlich der Berg Zion der rechte Gegensatz zum Berge Sinai gewesen, so wie diese beiden Berge auch Hebr. XII, 18. u. f. einander in ihrer typischen Bedeutung gegenübergestellt sind. Aber Paulus geht im Gegenbilde über den Gegensatz des Berges hinaus, indem er statt des Berges die Stadt setzt, und als ihre Localität (ἄνω) nicht den Berg sondern den Himmel andeutet. Ueber die Bedeutung des Berges Zion vgl. Ps. L, 2. Jes. II, 3. Micha IV, 2. Obadja 21. Jes. XXVIII, 16. (Röm. IX, 33. 1 Petr. II, 6.) XXXV, 10. Joel III, 5.

Nach dieser Erörterung ermahnt Paulus die Galater noch einmal, sich nicht unter das Joch der Knechtschaft fangen zu lassen; denn die, welche durch Befolgung von Satzungen gerecht werden wollten, würden dadurch verzichten auf die Gnade Gottes in Christo; hinwieder sollten sie als die Freien die Freiheit nicht gebrauchen, um ihre Lüste zu befriedigen, sondern im Geiste wandeln. Nun folgt eine nähere Angabe, was die Werke des Fleisches, und was die Werke des Geistes seien. Vor dem Schluss endlich folgen noch specielle sittliche Vorschriften.

Wir haben hier noch nicht zu untersuchen, wodurch die Befreiung von der Sünde vermittelt wird und wie sich nun das Leben der Sittlichkeit im Christenthum gestaltet, sondern bloss, wodurch die Befreiung vom Gesetze zu Stande gekommen ist. Aber wir haben schon im ersten Theile gesehen, wie sich Paulus das Gesetz in einer engen Verbindung mit der Sünde denkt, indem nämlich 1) die Sünde ihre Anreizung bekommt durch die Gebote und Verbote, 2) für solche, die noch gefangen sind unter der Gewalt der Sinnlichkeit, das Gesetz nöthig ist, um sie durch die Furcht vor der Strafe im Zaum zu halten, und sie zugleich recht zum Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit zu bringen. Wir kön-

nen daher die Lehre von der Befreiung vom Gesetze nicht schliessen, ohne von dem gesprochen zu haben, was nun an die Stelle des Gesetzes tritt. Denn die Befreiung vom Gesetze ist nicht blcss eine Wegnahme von etwas Lästigem, und die Freiheit nicht eine blosse negative Willkühr, sondern ein positives Princip ist an die Stelle des Gesetzes getreten. Paulus nennt diess τὸ πνεῦμα entweder schlechthin, oder πνεῦμα τοῦ θεοῦ oder χριστοῦ, und den Zustand, in den der wahrhaft vom Gesetze befreite Mensch kommt, die υἱοθεσία. Ehe wir jedoch dieses betrachten, machen wir noch, wenn auch nicht nach dem Buchstaben, doch nach dem Sinn und Geist des Apostels die gewöhnliche Erweiterung und Anwendung, welche wir schon im ersten Theile geübt und das Recht dazu nachgewiesen haben, indem wir das, was Paulus von der Befreiung vom Mosaischen Gesetze lehrt, auf jedes Sittengesetz übertragen. Christus ist nämlich nicht nur des Mosaischen Gesetzes, sondern auch jedes andern Gesetzes Ende oder Zielpunkt, inwiefern auf der einen Seite das Gesetz der παιδαγωγὸς und ἐπίτροπος des Menschen war, welcher ihm die Erkenntniss der Sünde zum klaren Bewusstsein brachte, indem er ihm das Gute vorhielt, das er nicht vollbringen konnte; auf der andern Seite, inwiefern das Gesetz, da der Wille von der Sinnlichkeit gefangen gehalten wurde, nur das Gefühl der Verdammniss und Unseligkeit, nicht das der Seligkeit in dem Menschen bewirkte (vgl. Röm. IV, 15. Gal. III, 10. Th. I. Abschn. 4. B.). In diesem Zustande ist der Mensch, wenn wir auf seine reale innere Beschaffenheit sehen, δουλεύων τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, unterliegend der Gewalt der Sinnlichkeit; wenn wir auf sein Verhältniss zur Erfüllung des Guten sehen, ein νήπιος, Unmündiger, der des παιδαγωγὸς bedurfte (Gal. IV, 1. u. ff. Röm. VIII, 15.). Das war die (über dem Naturleben des Heidenthums stehende) gesetzliche

Stufe, welche in der Menschheit objektiv dargestellt ist im Judenthum; mit der Erscheinung Christi beginnt die höhere oder vielmehr höchste Stufe, nämlich des freien Geistes oder der geistigen Freiheit. Diese grosse Geschichte des Ganzen wiederholt sich in dem einzelnen Menschen, gleichsam wie in einem Mikrokosmos; durch die lebendige Verbindung desselben mit Christo kommt der Mensch aus der *δουλεία* in die *ἐλευθερία* und von dem *νόμος* des *ἐπίτροπος* oder aus der *νηπιότης* in die *υἱοθεσία*. Wie es im Grossen eine *προθεσμία τοῦ πατρὸς* gab, eine vom Vater bestimmte Zeit der Mündigkeitserklärung der Menschheit, nämlich die Sendung Christi, so realisirt sich dieser Zeitpunkt in dem einzelnen Menschen dann, wann sich der Geist Christi ihm mittheilt *).

Die wahre und völlige Befreiung vom Gesetze wird demnach verwirklicht durch den Geist Gottes im Menschen; ja in diesem Getriebensein vom Geiste Gottes gibt sich die Befreiung des Menschen vom Gesetze kund. Gal. V, 18. *Εἰ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.* Diese den ganzen Menschen durchströmende und heiligende Geisteskraft **), der Geist Gottes und Christi (Röm. VIII, 9. 10.) im Menschen, der durch die *πίστις* in ihm bedingt und begründet ist und von Gott den Gläubigen mitgetheilt wird (Gal. III, 5. 14. 23. 2 Kor.

*) »Das Erscheinen Christi an sich betrachtet, ist ein Wendepunkt für das menschliche Geschlecht, d. h. ein Punkt, zu dessen beiden Seiten sich alles verhält wie entgegengesetzte Grössen, und das Bekanntwerden des Christenthums ein Wendepunkt für jeden Theil des menschlichen Geschlechtes; und ebenso für jeden einzelnen Menschen sein Ergriffenwerden von den Einwirkungen Christi, mag man sie nun mittelbar oder unmittelbar denken, der Wendepunkt seines Lebens.« Schleiermacher's Glaubensl. Bd. I. S. 89. d. 1. Ausg.

**) S. den Excurs im Anhang I.

IV, 13. Eph. I, 13.) bewirkt nun auch das Bewusstsein der Kindschaft Gottes, die *υἱοϑεσία* *). Diess ist ausgesprochen in dem Satze: *ὅσοι πνεύματι ϑεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ ϑεοῦ* Röm. VIII, 14., daher der Ausdruck *πνεῦμα υἱοϑεσίας* Röm. VIII, 15. vgl. Gal. IV, 5. 6., der Geist, welcher die Kindschaft bewirkt. In dem Begriffe der *υἱοϑεσία* liegt zweierlei: erstlich das innere Band der gegenseitigen Liebe (Röm. V, 5.); Gott liebt seine Kinder, sie sind *τέκνα ἀγαπητὰ* (Eph. V, 1.), daher die Christen *ἀγαπητοὶ ϑεοῦ* heissen (Röm. I, 7.). Sie sind aber auch *μιμηταὶ ϑεοῦ*; die grösste Aehnlichkeit herrscht zwischen dem Vater und dem Sohne; die gleiche Ge-

*) Die *υἱοϑεσία* ist eigentlich der Akt der Adoption, Annahme an Kindesstatt, sodann bezeichnet sie das Verhältniss eines Adoptirten oder überhaupt eines Kindes zum Vater. So wie Paulus das Wort braucht, ist der Begriff der Adoption darin nicht zu urgiren; der Gegensatz, in den Paulus das Wort stellt, führt nicht darauf; denn die *δουλεία* und *νηπιότης* der Menschen im vorchristlichen Zustande bezeichnet nur ein ethisches Verhältniss, nicht eine Geburt und Abstammung von einem Andern als von Gott, etwa vom Teufel, und ebenso wenig zeigt das Prädikat Christi *ἴδιος υἱὸς ϑεοῦ* Röm. VIII, 32. einen Gegensatz der *ϑετοὶ υἱοὶ* an, indem *ἴδιος* hier, wie gewöhnlich im N. T., nur die Bedeutung des *pron. possessivi* hat. Allerdings ist nach apostolischer Lehre Christus sowohl in sittlicher als metaphysischer oder substantieller Hinsicht (welche beide Beziehungen meistens noch ununterschieden sind) als der Logos *μονογενὴς* der eingeborne Sohn vom Vater; und inwiefern die andern Menschen Kinder Gottes und Brüder Christi (Röm. VIII, 29.) erst werden sollen, was sie nicht ursprünglich von Geburt an sind, findet hier auch der Begriff der Adoption seine Anwendung. — Uebrigens kommt die Anschauung des Menschen im Sohnsverhältnisse zu Gott schon im A. T. vor; aber erst im N. T. ist sie von der Aeusserlichkeit zur Wahrheit und Geistigkeit erhoben worden. Die Christen sind nämlich das geistige Israel, dessen Vater sich Gott nannte, gleichwie sie auch die wahren Kinder Abrahams sind dem Geiste nach, nicht nach dem Fleische.

sinnung und derselbe Wille (πνεῦμα) herrscht in beiden; der Sohn bedarf keines Gesetzes mehr (als Erziehers und Vormünders), das durch die mit ihm verknüpften sinnlichen Motive, die Furcht vor der Strafe (φόβος, Röm. VIII, 15.), ihn zur Erfüllung des väterlichen Willens antreibe, und es ist keine heimliche Feindschaft (ἔχθρα, VIII, 7.) mehr in seinem Gemüthe, sondern die durch Gott in ihm entzündete Liebe hat seine Gesinnung umgewendet, und aus der vollkommensten innern Uebereinstimmung seines Herzens, aus der Freundschaft und Liebe zu Gott wie zu seinem Vater geht nun das Leben des Sohnes hervor. Daher der Christ, wenn er zu Gott betet, ihn als liebenden Vater anredet, nicht mehr als zu fürchtenden Herrn und strengen Gebieter (Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6.). In dieser Beziehung ist also die υἱοθεσία ein Zustand der φιλία oder ἀγάπη θεοῦ im Gegensatz der ἔχθρα εἰς θεὸν oder des φόβος, und der ἐλευθερία im Gegensatz der δουλεία. Die andere Seite des Begriffes ist diese, dass der mündig gewordene Sohn, der vorher einem Sclaven gleich gehalten ward (denn ὁ κληρονόμος νήπιος οὐδὲν διαφέρει δούλου Gal. IV, 1.), in die Rechte eines Erben eintritt im Hause des Vaters; durch die υἱοθεσία von dieser Seite angesehen kommt also der Mensch aus der νηπιότης und δουλεία in die ἐλευτερία und κληρονομία, in den Genuss der Sohnsrechte; daher Paulus an beiden Stellen, wo er von der υἱοθεσία redet (Röm. VIII, 17. und Gal. IV, 7.) unmittelbar die κληρονομία daran anknüpft. Die erste Seite des Begriffes drückt also das Verhältniss des Menschen zu Gott aus in Beziehung auf des erstern Gesinnung und Vertrauen; und diese setzt für den Menschen die δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ voraus, nach unserer Begriffsbestimmung nämlich zunächst als das Freisein von der Schuld und damit das Bewusstsein des Wohlgefallens Gottes, ohne welches

offenbar der Mensch noch unter dem *φόβος* und der *δουλεία* stände. Inwiefern die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* mehr ein negativer und unerfüllter Begriff ist, so erlangt er nun in der *υἱοθεσία* sein positives Moment, oder seine eigentliche Erfüllung und nähere Bestimmung; und wie jene auf die *πίστις* sich gründet, ebenso geht auch die *υἱοθεσία*, wie die *ἀγάπη*, aus der *πίστις* hervor (Gal. III, 26.). Die zweite Seite bezieht sich auf den Anspruch, den der Sohn betreffend den Besitzthum des Vaters macht, oder — bescheidener ausgedrückt — auf die Hoffnung des Sohnes, dass ihn der Vater an seinen Gütern werde Theil nehmen lassen, also auf die *κληρονομία*. Diese enthält wieder zweierlei, die *ζωὴ* und *εἰρήνη* (Röm. VIII, 6. u. f.), die Seligkeit, Ungetrübtheit und Zwiespaltlosigkeit des innern Lebens, und die *δόξα* (Vs. 17.), welche mehr etwas Aeusseres bezeichnet und mit der Constituirung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zusammenhängt, deren Betrachtung noch nicht hieher gehört.

Vergleichen wir nun zuerst das, was Paulus von der Auflösung des Gesetzes durch Christum lehrt, mit den Aussprüchen Christi Matth. V, 17. u. ff. Die Interpretation dieser Stelle ist mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbunden, weil man nicht weiss, ob man einen Zusammenhang und was für einen zwischen den einzelnen Versen (z. B. zwischen Vs. 20. und den vorhergehenden) mit Sicherheit voraussetzen darf, oder ob die Verse erst später von dem Referenten so aneinander gereiht worden sind, die Entscheidung aber, ob ein innerer Zusammenhang Statt finde und welcher wiederum hauptsächlich von der Interpretation der einzelnen Verse abhängt, so dass immer die eine Untersuchung die andere voraussetzt und bedingt. Daher sind denn auch

die verschiedensten Auslegungen gemacht worden. Richtig war gewiss die Bemerkung, dass ὁ νόμος ἢ οἱ προφῆται keineswegs gleichbedeutend sei mit ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται; letzteres bedeutet immer den ganzen Umfang des A. T. als solchen; jenes hingegen setzt zugleich das Gesetz und die Propheten als ähnliche Schriften gleichen Inhaltes neben einander, und folglich werden die Propheten hier nicht um ihrer messianischen Weissagungen willen, sondern *»ut legis divinae interpretes et quotidiani commemoratores«* angeführt. Dadurch wird nun schon diejenige Auslegung des πληροῦν abgewiesen, welche es so erklärt: *»facere, quae in illis libris de Messia praedicta sunt«*, was auch sonst — wenn man auf den Zusammenhang oder die Umgebung sehen will — nicht hieher zu passen scheint, indem hier nirgends von Erfüllung messianischer Weissagungen und Verheissungen, sondern von der Erfüllung, d. h. Beobachtung des Gesetzes die Rede ist. Daher wird nach einer zweiten Auslegung πληρῶσαι τὸν νόμον erklärt durch *»vita factisque legem penitus exprimere«*. Allein wie konnte Christus sagen, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen, d. h. zu beobachten? Dazu war er als γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. IV, 4.) ohnehin schon verpflichtet; also konnte er nicht die Gesetzeserfüllung in diesem Sinn als den besondern Zweck seiner Sendung und als eine Bestimmung des Messias bezeichnen. Schon an sich wäre der Gedanke matt, und dass auch der Referent die Worte nicht so versteht, ergibt sich aus dem Zusammenhang, in welchem er dieselben aufführt, nämlich in der Gesetzgebung und Gesetzeserklärung. Endlich lässt auch das καταλῦσαι, *aufheben*, *ungültig erklären* (Gal. II, 18.), als Gegensatz gar nicht die Beobachtung des Gesetzes (wovon das Gegentheil die Uebertretung desselben ist (Röm. III, 25.), sondern die Bestätigung und Bekräftigung desselben (κυροῦν) erwarten. Dieser Begriff

muss also in πληροῦν wenigstens mit eingeschlossen sein, und so werden wir auf die dritte Auslegung geführt, nach welcher πληροῦν τὸν νόμον bedeutet, das Gesetz *ergänzen*, *vervollständigen*, nicht durch Vermehrung mit neuen Geboten, sondern durch die rechte Auslegung und Entwickelung seines wahren und tiefen geistigen Inhaltes. Es ist also s. v. a. τελειοῦν, und diess stimmt auch mit dem, was uns die Evangelien von Christo lehren, völlig überein, indem dieser seinen Beruf als Lehrer vorzüglich darein setzte, die Juden von der bloss legalen Erfüllung des Gesetzes zu einer wahrhaft sittlichen Erfüllung desselben zu führen und sie so zu τελείους zu bilden. (Vgl. Matth. V, 48. XIX, 21. 8. 9. XXII, 40.) Als einziges Ziel ihres Strebens hielt er ihnen die wahre δικαιοσύνη vor, nicht die der Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern die, welche im Gottesreiche gilt. (Vgl. Matth. V, 20. VI, 1. 33. Dieselbe Gerechtigkeit als wahre Sittlichkeit meint auch Paulus Röm. VI, 19. VIII, 10. Phil. I, 11. Eph. VI, 14. 2 Tim. II, 22.) Im Folgenden werden nun einzelne Beispiele solcher Ergänzungen und Auslegungen des Gesetzes gegeben in der Form der Polemik gegen eine oberflächliche, leichtfertige und verkehrte Auslegung des Gesetzes, welche die ἀρχαῖοι, *antiqui legis doctores*, von demselben gemacht hatten und wornach die γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ihre δικαιοσύνη (Vs. 20.) zu richten gewohnt waren. Christus fordert eine höhere Sittlichkeit, als der Buchstabe des Gesetzes vorschreibt, womit sich die Gesetzgelehrten begnügten. Vs. 17—19. protestirt also Christus dagegen, dass er das Gesetz aufheben werde, und nimmt dessen Integrität und relative Dauerhaftigkeit in Schutz; Vs. 20. u. ff. sodann setzt er der bisher üblichen pharisäischen Auslegungsweise des Gesetzes seine eigene entgegen. Der Zusammenhang aber zwischen beiden ist der, dass Christus sagen will, nicht

nur sei er weit entfernt, das Gesetz aufzuheben, sondern vielmehr nehme er es mit der Beobachtung des Gesetzes noch weit strenger als die Pharisäer und Schriftgelehrten. Es mochten sich wohl auch unter den Zuhörern Christi viele befinden, welche die unter den Juden verbreitete Hoffnung hegten, der Messias werde das Nationalgesetz aufheben oder sie wenigstens von dem lästigen Theile desselben befreien. In Beziehung auf solche sagt Christus: »Meine Absicht ist nicht, das Gesetz (das Moralgesetz und das Cerimonialgesetz) oder die Aussprüche der Propheten, der Verkündiger und Ausleger des göttlichen Willens, ungültig zu machen; vielmehr werde ich euch lehren, wie ich das göttliche Gesetz nicht nach der gewöhnlichen Weise pharisäischer Leichtfertigkeit verstehe, sondern es nach seiner ganzen geistigen Tiefe auffasse, in welcher es von den Bürgern des Gottesreiches verstanden und dargestellt werden muss. Wahrlich! bis der Himmel und die Erde (d. i. das Weltall) vergangen sein wird, soll nicht ein einziges Jota oder ein einziger Punkt vom Gesetze vergehen.« *Παρέρχεσθαι* heisst zwar eigentlich *praeterire*, aber der Uebergang zu *perire* bildet sich leicht durch die mittlern Bedeutungen *effluere*, *evanescere*, wie auch das entsprechende עָבַר nicht nur *vorbei* — *vorübergehen*, sondern auch *vergehen*, *untergehen* bedeutet. Daher man den Satz für eine sprichwörtliche Redensart nehmen könnte, durch welche die Dauerhaftigkeit des ganzen Gesetzes und seine Integrität aufs stärkste ausgesprochen werden sollte. Allein man erwartete bei der Vollendung der messianischen Theokratie weniger einen Untergang, als vielmehr einen Uebergang des alten Himmels und der alten Erde in einen neuen Himmel und eine neue Erde (vgl. Jes. XV, 17. 2 Petr. III, 10—13. Offenb. XXI, 1. u. f.): daher setzt Christus mit diesen einem Juden leicht verstehbaren Worten als Termin der Geltung des

Gesetzes die Vollendung der messianischen Theokratie fest, wo dann das äussere Gesetz für die Theilnehmer am messianischen Reiche, als für vollkommene Gottesverehrer nicht mehr nöthig sein wird. So weissagt er auch Luk. XXI, 33., dass zwar Himmel und Erde, aber nicht seine Worte (Gebote und Verheissungen) vorübergehen werden, was eben den Sinn hat, dass das äussere Gesetz zwar fallen, aber seine Geistesworte auch im Gottesreiche gültig sein werden. Schwieriger sind die Worte, *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Einige nehmen sie für eine mit dem Untergang von Himmel und Erde beinahe gleichbedeutende sprichwörtliche Redensart, »*donec omnia, quae mente fingere queas, evenerint.*« Wenn sich nun allerdings bei Profan-Scribenten Beispiele finden mögen, in welchen eine Apodosis der Protasis vorangeht, eine andere ihr nachfolgt, so sind sie doch ziemlich selten; sodann ist die sprichwörtliche Bedeutung dieser Worte noch nirgends, dass ich wüsste, nachgewiesen worden: daher diese Erklärung einer andern weichen muss. Das Dasein der heiligen Stadt und des Jehova-Tempels, als Mittelpunktes eines National-Cultus und einer National-Regierung, war ohne Zweifel die Bedingung, an welche die Beobachtung des National-Gesetzes und die ganze politische Existenz geknüpft war. Nun hat aber Christus die Zerstörung Jerusalems und die Auflösung des jüdischen Staates aufs bestimmteste geweissagt Matth. XXIII, 37—39. Luk. XIX, 41—44. (Vgl. Joh. II, 19. IV, 21.) Da man nun kaum wird annehmen wollen, er habe früher Mosen und die Propheten bis auf den kleinsten Buchstaben für ewig gültig und unverletzlich gehalten, späterhin aber doch den in einer nicht sehr fernen Zukunft erfolgenden Umsturz des Staates und der Verfassung, und die Zerstörung der Stadt und Vermischung der gläubig gewordenen Juden mit andern Nationen (vgl. Matth. XXIV, 14—31.) nicht

nur mit seinem Seherblicke erkannt, sondern auch aufs unverholenste geweissagt: so wird dadurch einerseits die sprichwörtliche Bedeutung vom Untergang der Welt nochmals abgewiesen, andrerseits kommt man auf die Vermuthung, dass Christus mit den Worten *ἕως ἂν πάντα γένηται* die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* (Matth. XXIV, 3.) und die Constituirung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Luk. XXI, 31. 32.) wenn nicht bestimmt habe anzeigen, doch leise andeuten wollen. Nach den Parallelstellen Matth. XXIV, 6. (vgl. mit Vs. 1—5.) und 34. scheint unter dem *πάντα* alles das gemeint zu sein, was zufolge den alten messianischen Weissagungen (Luk. XXIV, 27. Apg. XXVI, 22.) der Wiederkunft Christi und der Errichtung seines Reiches vorangehen sollte *). Selbst seinen Zeitgenossen verhiess Christus, dass sie die Abrogation des jüdischen Gesetzes und den Beginn der neuen Ordnung der Dinge erleben würden. (Vgl. ausser den oben angeführten Stellen Matth. X, 23. XVI, 28. Luk. IX, 27. 31.) Dieses — die Errichtung der messianischen Theokratie und die sei es dann schon vorhergegangene oder von selbst erfolgende Auflösung der mosaischen Staatsverfassung — wäre denn also der historische Zielpunkt, bis zu welchem Christus wollte, dass das ganze Nationalgesetz in seiner vollen Kraft und Gültigkeit verbleibe. Auch ist wohl nicht ausser Acht zu lassen, dass Christus (Vs. 19.) einen solchen, der eines der geringsten, unbedeutendsten Gebote auflösen und die Leute also lehren würde, den Geringsten zwar nennt, aber doch im künftigen Himmelreiche, was er nicht

*) Ich gestehe indessen, dass ich wegen der Dunkelheit, die immerhin auf Vs. 18. in dieser Stellung haftet, es vorziehe, ihn als aus dem Zusammenhange, in welchem er Luk. XVI, 17. steht, in die das Gesetz betreffenden Aussprüche Christi in der Bergpredigt eingeschaltet zu betrachten. S. Schleiermacher über die Schr. des Lukas I. S. 207.

hätte thun können, wenn er auf die Erfüllung des ganzen Gesetzes einen unveränderlichen und unbedingten Werth gelegt und nicht geglaubt hätte, dass bei der Aufhebung äusserlicher Gebote eine reine Absicht und ein, wenn auch unkluger und unzeitiger, doch wohlgemeinter Eifer obwalten könne. Besonders aber scheint es, Christus habe sich durch diese Aussprüche zu seiner eigenen Rechtfertigung theils vor einem revolutionären Ansehen bewahren, theils solche Anhänger bei Seite halten wollen, welche nur um der Befreiung vom lästigen Gesetze willen sich an ihn angeschlossen hätten, um sogleich von Anfang seine Lehre und Gemeinschaft von der Beimischung unreiner Motive zu bewahren.

Es ist nun eine nicht ganz leicht zu beantwortende Frage, wie sich die Paulinische Praxis zu diesem Gebote Christi verhalten habe? indem sich aus einigen Stellen (z. B. Gal. V, 3.*) Apg. XVI, 3. XXI, 26.) zu ergeben scheint, dass nicht nur die von ihm bekehrten Judenchristen, sondern er selbst noch das Mosaische Gesetz hielt, aus andern 1 Kor. IX, 20. Gal. II, 19. Kol. II, 20. u. a. besonders dogmatischen Stellen aber man wohl schliessen muss, dass er gar nichts mehr mit dem jüdischen Gesetze wollte zu schaffen haben.

In 1 Kor. VII, 17—19. stellt der Apostel für alle Gemeinden folgende allgemeine Regel auf: »Jeder bleibe bei der Lebensweise und in den Lebensverhältnissen, in denen der Ruf zum Christenthum an ihn ergangen ist, und in die ihn Gott schon vorher gestellt hat. Ist einer als Beschnittener berufen worden, so verläugne er seine Beschneidung nicht; ward einer als Unbeschnit-

*) In welcher Stelle ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι dem blossen περιτέμνεσθαι entgegengesetzt ist. »Der, welcher sich beschneiden lässt, verpflichtet sich, das ganze Gesetz zu halten«, was aber gewöhnlich nicht erfüllt wurde. Vgl. VI, 13.

tener berufen, so beschneide er sich nicht. Denn die Beschneidung ist nichts, so wenig als die Vorhaut, sondern sie (d. h. die Stiftung und Erhaltung des Judenthums in seiner Bedeutung für das Christenthum) ist nur die Aufbewahrung der göttlichen Gebote. Drum bleibe jeder in den Verhältnissen, in denen er berufen worden, da doch auf den Unterschied gar nichts ankommt.« Eine ähnliche Ermahnung gibt Paulus Vs. 20 bis 24. auch in Beziehung auf den Unterschied zwischen Freien und Sclaven. Beide Vorschriften gehen hervor aus dem allgemeinen Grundsatze, dass sich alle diese äusserlichen und fleischlichen Unterschiede zum Christenthum negativ verhalten, d. h. dass diese Unterschiede auf das Verhältniss zu Christo keinen Einfluss haben, und dass jeder, aus welchem Volk oder in welchem Stande er sein möge, ein gleich guter Christ werden könne. Dieses Bewusstsein muss auf das der Erlösung durch Christum, dessen Eigenthum der Christ geworden ist, gegründet sein, und jede Abweichung davon wäre ein sich Hingeben in die Knechtschaft des Menschen. — Sonst wüsste ich nicht, dass sich Paulus anderwärts hierüber bestimmter ausgesprochen hätte. Es that auch weniger Noth, eine strenge Regel dafür aufzustellen, da er meistens nur mit hellenistischen Juden in Berührung kam, welche, da sie nicht in Judäa lebten, ohnehin das Gesetz nicht streng erfüllen konnten; hingegen hatte er als Apostel der Heiden darauf ein wachsames Auge, dass nicht Heidenchristen zur Beobachtung des Gesetzes angehalten würden oder sich dazu verleiten liessen; wobei er ihnen zu bedenken gab, dass wer sich beschneiden lasse, das ganze Gesetz zu halten verpflichtet sei (Gal. V, 3.). Diese Folgerung war ganz richtig; denn wenn ein Heidenchrist sich beschneiden liess, so konnte der Beweggrund dazu nur darin liegen, dass er durch die Werke des Gesetzes gerecht werden

wollte, und somit nahm er die Verpflichtung auf sich, das ganze Gesetz zu vollbringen. Bei den Judenchristen drang er wohl hauptsächlich auf die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* und lehrte, dass die Erfüllung des National-Gesetzes der Ueberzeugung eines Jeden müsse anheimgestellt werden (*ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσϑω*, Röm. XIV, 5.); die, welche sich in ihrem Gewissen gebunden fühlen, sollen es halten, aber ihre Ueberzeugung andern nicht aufdringen wollen (Röm. XIV.); die Starken hingegen sollen weder die Schwachen gering achten und ihnen Anstoss geben, noch die Freiheit missbrauchen zur Befriedigung der Sinnlichkeit (Gal. V, 13.). — Die *εἰδωλόϑυτα*, Götzenopfermahlzeiten, aus der Theilnahme, an welchen sich viele Christen in Korinth, auf ihre Freiheit sich berufend, nichts machten, während sie andern ein Gräuel und Aergerniss waren, gab dem Apostel Gelegenheit, die Korinthier über die christliche Freiheit und deren weisen Gebrauch aufzuklären 1 Kor. VIII. IX. X. Im IX. Cap. stellt er ihnen sein eigenes Beispiel vor: Vs. 19—22. »Wiewohl von niemanden abhängig, habe ich mich dem Dienste Aller geweiht, um die Mehrzahl zu gewinnen; den Juden ward ich wie ein Jude, um die Juden zu gewinnen; denen (Judenchristen), die noch am Gesetze halten, ward ich wie einer der am Gesetze hält, wiewohl ich kein solcher bin, um die am Gesetze Haltenden zu gewinnen; denen (Heiden) ohne Gesetz ward ich wie einer ohne Gesetz (wiewohl ich dem Gesetz Christi unterworfen bin), um auch die ohne Gesetz zu gewinnen; den Schwachen ward ich wie ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um wenigstens einige zu gewinnen.« Damit macht sich der Apostel keiner Inconsequenz oder Schwachheit schuldig, noch vergibt er seiner Würde, sondern er sagt nur, dass er gegen Leute aller Parteien und Ansichten nachgiebig,

nachsichtig, human und liebevoll sei, und diese Humanität und Liebe, die jedermann erkennen musste, so gut als auch seine eigentlichen Ansichten kein Geheimniss sein konnten, gewannen denn auch viele für seine Person, für das Christenthum und die freiere Ansicht des christlichen Lebens.

Gegen zweierlei hatte der Apostel unter den Christen zu kämpfen, einerseits nicht etwa bloss dagegen, dass durch Heidenchristen unter dem Namen christlicher Freiheit heidnische Lizenz und Unsittlichkeit in das christliche Leben eingeschwärzt würden, sondern auch dagegen, dass sich die gewöhnlich stärkern Heidenchristen (ἄνομοι), eitel sich brüstend mit der Stärke und Freiheit ihres Gewissens, über die Schwächern erhöben und ihrem Glauben und Gewissen Aergerniss gäben; anderseits musste er die Judenchristen (τοὺς ὑπὸ νόμον) stets ermahnen, dass sie auf die Befolgung des National-Gesetzes (ἔργα τοῦ νόμου) keinen Werth legen und an der freiern Lebensweise ihrer christlichen Brüder aus den Heiden nicht unnöthiger Weise und allzu leicht Anstoss nehmen sollten. Doch muthete er ihnen keineswegs zu, dass sie sich vom Gesetze losmachen sollten, sondern trug die Schwäche ihres Gewissens um so eher, als er voraussah, dass die Zeit bald von selbst ihr Gewissen entbinden würde. Je höher nämlich auf der einen Seite der Hass der Masse der Juden gegen das unter den Heiden mächtig wirkende Christenthum stieg und je mehr dieses sich festsetzte und verbreitete, und auf der andern Seite, je kritischer und bedenklicher die Lage des jüdischen Staates zu werden anfing, je näher also der Zeitpunkt der Krisis herbeirückte, von welcher Christus geweissagt hatte: desto lebendiger musste in dem Apostel das Gefühl werden, dass das Ende der Mosaischen Verfassung und des Gesetzes gekommen sei (vgl. 1 Thess. II, 16. Matth. XXIII, 38.). Und somit ist

seine Handlungsweise übereinstimmend sowohl mit dem Gebote als mit der Weissagung Christi, welcher offenbar nur verhüten wollte, dass das Gesetz auf eine revolutionäre Weise aufgehoben werde, ehe die Zeit gekommen sein würde, wo es von selbst zusammensänke.

Sonst finden sich in den übrigen apostolischen Schriften keine Parallelen zu der Paulinischen Lehre von der durch das Christenthum bewirkten Abolition des Mosaischen Gesetzes, sondern diese ist dem Paulus eigenthümlich und hängt mit seiner Stellung als Apostel der Heiden aufs genaueste zusammen; von der Ansicht der andern Apostel haben wir theils keine Nachrichten, theils lässt sich von einigen mit Grund vermuthen, dass sie, wiewohl das Christenthum als Universal-Religion erkennend, doch das Nationale des Judenthums fester gehalten wissen wollten als Paulus.

Auch der Brief an die Hebräer, der sonst viele Verwandtschaft mit Paulinischen Ideen zeigt, enthält die Lehre, dass Christus die Knechtschaft des Gesetzes aufgehoben habe, nicht. Vielmehr gehört es zum Eigenthümlichen des Briefes, dass er sich mehr mit der typisch-symbolischen Deutung des jüdischen Tempeldienstes beschäftigt, der im Christenthum seine Erfüllung erreicht hat. Der Verfasser betrachtet das Gesetz mehr als den Ritualcodex des alttestamentlichen Gottesdienstes, und in dieser Hinsicht ist ihm der *νόμος*, wie dem Paulus, eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* (vgl. VIII, 5. IX, 23. X, 1. mit Kol. II, 17.). Hingegen betrachtet er das Gesetz nicht als den Complexus der Vorschriften für die sittliche und gottgefällige Handelnsweise jedes Einzelnen, und weist daher in dieser Hinsicht sein Verhältniss zum Christenthum nicht nach. Es hängt diess zusammen mit seiner Auffassung der *πίστις*, die, wie wir gesehen haben, auch nicht im Gegensatz gegen die *ἔργα νόμου* von ihm hervorgehoben wird.

Wo in den übrigen Schriften des N. T. der Gegensatz der *ἐλευθερία* und *δουλεία* vorkommt, besonders bei Johannes, z. B. VIII, 32—36. (vgl. 1 Petr. II, 16. 2 Petr. II, 19.), da ist die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde gemeint, wie z. B. Röm. VI, 18. Nur Jakobus bedient sich des Ausdruckes *νόμος ἐλευθερίας* I, 25. II, 12. ohne Zweifel im Gegensatz zum Gesetze der Knechtschaft, das Moses gegeben und Christus aufgehoben hatte. Aber wodurch diese Aufhebung zu Stande gekommen und wiefern sie Statt finde, davon ist dort weiter keine Rede, so dass wir nicht mit Gewissheit bestimmen können, wie sich Jakobus diese Befreiung vom Gesetze gedacht habe.

§ 3.

Κατάκριμα τῆς ἁμαρτίας. Ἡ ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Λοῦτρον παλιγγενεσίας. Ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου.

Wir sind bereits schon im 2. § bei der Lehre von der Befreiung vom Gesetz auf Erörterungen gekommen, die wesentlich auch mit der Lehre von der Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, deren Darstellung uns zunächst folgt, zusammenhangen, und schon im 1. § haben wir gesehen, dass nur dann die Erlösung, welche Christus bewerkstelligt hat, als eine wahrhafte sich erweist, wenn dadurch diejenigen, so an Christum glauben, d. h. in eine wahre Gemeinschaft mit ihm getreten sind, von der Sünde befreit werden; und die Befreiung von der Schuldenlast des Gewissens oder dem Fluche und von der Knechtschaft des Gesetzes muss nur als die Bedingung angesehen werden, unter welcher die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, d. h. ein freies und freudiges Leben des Geistes, zu erreichen möglich war. Wie diess geschehen sei und noch geschehe, ist jetzt die Aufgabe unserer Untersuchung.

Auch die Befreiung von der Sünde knüpft Paulus an den Tod Christi und leitet sie daraus her, und zwar auf eine zwiefache Art. Die eine ist die überwiegend dogmatische, die andere die überwiegend ethische. Die letztere Darstellung ist dem Paulus geläufiger, die erstere findet sich nur Röm. VIII, 3. u. f. Hier sagt der Apostel: »Die göttliche Veranstaltung (Gesetz), welche in der Mittheilung des lebenbringenden Geistes besteht, hat mich befreit von der Herrschaft (Gesetz) der zum Tode führenden Sünde. Das nämlich, was das Gesetz nicht konnte, worin es unvermögend war wegen des Fleisches (nämlich seine eigene Erfüllung hervorzubringen), das that Gott, indem er seinen Sohn im Bilde *)

*) **Theodoretos** sagt zu Röm. VIII, 3.: *Οὐκ εἶπεν· ἐν ὁμοιώματι σαρκός, ἀλλ᾽ ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας· φύσιν μὲν γὰρ ἀνθρωπείαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβεν.* Ebenso **Oikumenios** und die andern alten Ausleger. Sie hätten sich eher so ausdrücken sollen: *Οὐκ εἶπεν· ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας, ἀλλ᾽ ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.* Denn eben weil Paulus jenes nicht sagen wollte noch konnte, darum sagte er dieses. Nun bedeutet *ὁμοιώμα* das Gleichgemachte; dieses Gleichgemachtsein ist aber kein Identischsein, sondern die Gleichheit ist nur eine äussere, nicht eine innere, mithin *ὁμοίωμα* s. v. a. Bild, Gleichniss, Gestalt, Form, *simulacrum* (Plat. Phädr. p. 250. *a.* Arist. Metaph. I, 5.) Hebr. צֶלֶם 1 Sam. VI, 5. תְּמוּנָה 2 Mos. XX, 4. 5 Mos. IV, 12. ff., bei Paulus Aehnlichkeit Röm. I, 23. (Vgl. **Rückert** zu dieser St.) V, 14. VI, 5. Phil. II, 7. Hebr. II, 17. Paulus will also durch jenen Ausdruck gerade die Vorstellung abweisen, dass Christus einen sündigen Leib gehabt habe; nur in das **Bild** eines sündigen Leibes war er eingekleidet, sein Leib aber nicht mit der Sünde behaftet, unbeschadet seiner menschlichen Natur. Paulus sieht die Sünde, die ihren Sitz im Leibe aufgeschlagen, als einen Feind der wahren Menschennatur an, der von ihr Besitz genommen, aber aus diesem Besitz wieder vertrieben werden müsse (vgl. Röm. VII, 22. 23.). Christi Leib war frei von diesem Feinde, also er selbst auch frei von jenem Kampfe, welcher Gal. V, 17. beschrieben wird als ein *ἐπιθυμεῖν τῆς σαρκὸς κατὰ τοῦ πνεύ-*

unseres sündhaftigen Fleisches (wie 2 Kor. V, 21. und Hebr. IV, 15. mit der gleichen menschlichen Natur wie wir, doch ohne Sünde, vgl. 1 Petr. II, 22.) und für die Sünde (nämlich der Menschen, um die Sünde der Menschen an ihrer Statt zu sühnen) sandte und das Strafurtheil über die Sünde am Fleische (Christi) vollzog*),

ματος und als ein *ἐπιϑυμεῖν τοῦ πνεύματος κατὰ τῆς σαρκός;* ihn erfüllte das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. I, 4. (vgl. Luk. I, 35. Hebr. IX, 14.), und darum konnten die Gelüste des Fleisches nicht in ihm aufsteigen. Glaubt man sich aber berechtigt, aus jenen Worten auf einen sündhaften Leib Christi zu schliessen, so kommt man ohne anders auf die Meinung des Basileides, welche uns Clemens von Alexandrien aufbewahrt hat *(Strom. lib. IV. ed. Potteri, p. 600.)*: *Εἶϑ᾽ ὑποβὰς καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἄντικρυς ὡς περὶ ἀνϑρώπου λέγει· »Ἐὰν μέντοι παραλιπὼν τούτους ἅπαντας τοὺς λόγους ἔλϑῃς ἐπὶ τὸ δυςωπεῖν με, διὰ προςώπων τινῶν, εἰ τύχοι, λέγων, Ὁ δεῖνα οὖν ἥμαρτεν· ἔπαϑεν γὰρ ὁ δεῖνα· ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ· οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ· εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνϑρωπον, ὅντιν᾽ ἂν ὀνομάσῃς, ἄνϑρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν Θεόν· Καϑαρὸς γὰρ οὐδείς, ὥςπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου.«* — Mit der Paulinischen Lehre (2 Kor. V, 21.) übereinstimmend, erklärt der Scholiast bei Matthäi (p. 216.) unsere Stelle: *Λέγει δὲ, ὅτι τοῦ νόμου μὴ δυνηϑέντος τὸν οἰκεῖον πληρῶσαι σκοπὸν διὰ τὴν τῶν νομοϑετουμένων ἀσϑένειαν, ὁ τοῦ ϑεοῦ Λόγος δι᾽ ἀνϑρωπείας σαρκὸς τὴν ἁμαρτίαν κατέλυσε· πᾶσαν γὰρ δικαιοσύνην πληρώσας νόμου, χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ τὸν τῶν ἁμαρτωλῶν ϑάνατον ὑπομείνας, ἤλεγξε τῆς ἁμαρτίας τὴν ἀδικίαν, καὶ αὐτὴν καὶ τὸν ϑάνατον κατέλυσεν· ὡς γὰρ ἀναμάρτητος μὴ ὑποκείμενος ϑανάτῳ, ϑανατωϑεὶς ἐγένετο λύτρον τῶν δικαίως ὑπὸ τοῦ ϑανάτου κατεχομένων.*

*) Denn ohne Zweifel muss *κατακρίνειν* emphatisch genommen werden von der auf die Verurtheilung folgenden Strafe, dem Tode; verurtheilt war die Sünde schon durch das Gesetz, und hier redet Paulus von dem, was das Gesetz nicht zu thun vermochte. Der Ausdruck scheint um des in Vs. 1. vorübergehenden Gegensatzes willen gebraucht zu sein.

damit nun auch von uns (die mit ihm gestorben sind und an denen auch das Verdammungsurtheil über die Sünde vollzogen ist) die Forderung des Gesetzes erfüllt würde, indem unser Wille nicht mehr vom Fleische getrieben wird, sondern vom Geiste.« Als Zweck der Erlösung wird hier dargestellt das Leben in Uebereinstimmung mit dem Geiste, welches die wahre Gesetzerfüllung ist. Diese konnte nicht hervorgebracht werden durch das Gesetz selbst, weil das Fleisch widerstrebte, in welchem die Sünde steckt; zu diesem Ende muss also die Sünde, als das die Gesetzerfüllung Verhindernde (Röm. VII, 23. 24.) vernichtet werden. Diess wird nun so vermittelt: Die Sünde trifft die Vernichtung, indem sie bestraft wird; ihre gesetzliche Strafe ist der Tod (Röm. V, 12. 15. VI, 23.); dieser ist am Fleisch zu vollziehen, weil in ihm die Sünde ihren Sitz hat. Ist die Todesstrafe vollzogen, so ist der Mensch von der Sünde losgesprochen. (Röm. VI, 8. vgl. 1 Petr. IV, 1. Eigentlich bezieht sich die Lossprechung nur auf die Sündenschuld, mithin auf die frühern, begangenen Sünden, nicht auf die künftigen; wenn daher der Satz die Beweiskraft haben soll, welche Paulus ihm gibt, so muss man ihn allgemein so fassen: die Sünde hat [wie das Gesetz] nur so lange Anspruch auf den Menschen, als er lebt: mit dem Tode ist die Strafe für die Sünde erlitten, und diese selbst hat nun weiter kein Recht mehr auf ihn *).) Diese Strafe nun, den Tod des Fleisches, hat Christus erlitten, und zwar, weil er selbst sündlos war, so hat er sie anstatt der Andern erlitten. Da er nun für Alle gestorben ist, so sind Alle, die an ihn glauben und Eins mit ihm werden,

*) Paulus denkt sich die Sündenschuld und die Sünde selbst als identisch, so wie er auch, um beides zu bezeichnen, nur das Eine Wort ἁμαρτία hat.

mit ihm gestorben; derselbe Tod des Fleisches, in welchem die Sünde wohnt, ist auch an ihnen vollzogen (Gal. V, 24., wo der Aorist zu bemerken ist), und so sind sie befreit von der Knechtschaft der Sünde; das was vorher in ihnen unterdrückt war, der inwendige Mensch, der bessere Theil des Menschen, der durch das Fleisch niedergehalten und unterdrückt war, gewinnt nun, da das Fleisch mit Christo gekreuzigt ist, die ihm gebührende Macht und Herrschaft (VI, 18.), so dass er jetzt *κατὰ πνεῦμα* wandeln und den Willen Gottes, den er schon unter der Herrschaft der Sünde zu thun zwar begehrte, aber nicht vermochte, erfüllen kann. Der gute, vernünftige Wille, der, weil ihm die Macht des Fleisches gegenüberstand, ohnmächtig blieb, wird dadurch, dass die Sünde im Fleische vernichtet, somit das die Entwickelung seiner Macht Hemmende aufgehoben ist, mittelst der Kräftigung durch den göttlichen Geist (Eph. III, 16.) zum herrschenden Princip; so hat diese göttliche Veranstaltung in Christo, der *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ*, die Gläubigen aus dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* (Röm. III, 2.) befreit, sie sind nun *νεκροὶ τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντες δὲ τῷ θεῷ* (VI, 11.).

Es ist von selbst klar, dass dieses ganze Raisonnement auf der Idee des symbolisch-stellvertretenden Todes Christi beruht, und im Grunde ganz dasselbe ist, welches wir schon bei der Lehre von der Befreiung vom Gesetze kennen gelernt haben. Wie wenig haltbar aber die Form dieses Beweises sei, wird einleuchtend, wenn wir sie in möglichst kurzer syllogistischer Form ausdrücken: »Die Sünde hat nur so lange Anspruch auf den Menschen, als er lebt; der gestorbene ist, weil er die Strafe der Sünde gelitten, frei von der Sünde: Nun sind die Gläubigen mit Christo gestorben (weil, wenn Einer für Alle stirbt, Alle mit ihm sterben): Also sind

die Gläubigen frei von der Sünde.« Auch in dieser Beweisführung ist das Sterben des Obersatzes und das Sterben des Mittelsatzes nicht dasselbige, das erste Mal ein unmittelbares, objektives, das zweite Mal ein durch Christum repräsentirtes, subjektives. Dem Apostel war aber die Idee der Stellvertretung eine so lebendige und wahrhafte und durch die Erfahrung so zu eigen gewordene, dass wir uns schon desshalb über diesen Beweis bei ihm nicht wundern dürfen; auch bei den Judenchristen überhaupt, denen von dem Opfercultus her die Idee der Stellvertretung mit ihrer Denkungsart gleichsam verwachsen war, konnte, unter der Voraussetzung des Glaubens an die Messianität Jesu, kaum ein Zweifel an der Richtigkeit dieser Beweisführung entstehen. Wir dagegen machen nicht nur strengere Forderungen an einen Beweis, sondern die Idee einer solchen Stellvertretung überhaupt ist uns nur durch das Christenthum zugekommen, sonst aber unsern Vorstellungen und Sitten fremd, und endlich fühlen wir auch wohl, dass, wie unendlich Vieles der umgestaltende und reinigende Geist des Christenthums gewirkt haben mag und noch wirkt, doch die Macht der Sünde selbst in den gläubigen Christen wenn auch gebrochen, doch noch keineswegs gehoben, das Fleisch noch keineswegs gestorben ist. Da wir uns demnach die Paulinische Form des Beweises nicht aneignen können, so haben wir nach dem wahren und gültigen Wesen desselben zu forschen und es von der subjektiven und relativ zufälligen Form zu trennen. Als eine Hauptsache gibt sich zunächst kund der ausgesprochene Endzweck der Erlösung, die Erfüllung der Forderung des Gesetzes (vgl. Eph. II, 10.), oder wie es häufiger ausgedrückt wird (z. B. Gal. V, 16.), das Leben nach der Forderung des Geistes, nicht nach den Gelüsten des Fleisches, nach Kol. I, 13. und Apg. XXVI, 18. die Befreiung von der Gewalt der Finsterniss oder

des Satans, nach Gal. I, 4. die Befreiung von der gegenwärtigen bösen und verkehrten Welt, nach 1 Kor. I, 30. und Eph. V, 25—27. die Heiligung, nach Tit. II, 14. (vgl. 1 Petr II, 24.) die Reinigung von aller Untugend, nach 2 Kor. V, 15. das, dass wir nicht mehr uns selbst leben, sondern dem, der für uns gestorben und auferstanden ist. Auch in den vier letzten der angeführten Stellen ist diese sittliche Erlösung an den Tod Christi geknüpft, welcher Tit. II, 14. als das λύτρον in dieser Hinsicht dargestellt wird. Die Vermittelung können wir uns aber nicht anders denken, als indem einerseits im Tode Christi seine Liebe zu uns sich offenbart, die uns zur Gegenliebe nicht nur verpflichtet, sondern, sofern wir jene erkannt haben, sie selbst zur nothwendigen Folge hat, andrerseits inwiefern sich im Tode Christi die Verwerflichkeit der Sünde in ihrer ganzen Grösse zeigt und so in uns selbst zugleich mit dem Glauben an Christo den tiefsten Hass und Abscheu gegen die Sünde begründet, somit ihre Macht in uns bricht, dagegen dem Geiste der Wahrheit und Liebe die Macht über uns einräumt. Diess ist — in wenigen Worten ausgedrückt — die einzige Art, wie die sittliche Erlösung in den Seelen der Menschen vor sich geht. Dass dieselbe auch bei Paulus auf dem Bewusstsein der Liebe Christi und der dadurch entzündeten Gegenliebe als der eigentlich bewegenden und beseelenden Kraft beruht, kann man wohl überall seinen Worten, auch wenn sie es nicht geradezu aussprechen, anfühlen, und sein ganzes apostolisches Berufsleben ist dafür Beweis genug. Aber in der ruhigern dogmatischen Erörterung geht er nicht auf jene psychische Thatsache zurück, was man eher von Johannes sagen könnte, sondern als ein gelehrter und in der rabbinischen Beweisführung geübter Theologe kleidet er den Beweis der Erlösung durch Christum ein in die jüdisch-juridische Form einer vor-

bildlichen Stellvertretung. Man darf sich diess aber nicht etwa als ein Geschäft der Ueberlegung und Wahl vorstellen, indem Paulus nach Belieben diese oder jene dogmatische Form hätte wählen können, sondern — und diess gilt von allen christlichen Ideen, so wie von allen neutestamentlichen Schriftstellern — es war diess für ihn die durch die nationalen und individuellen Bedingungen gegebene, nothwendige subjektive Form, in welcher er die objektive Idee der Erlösung aufgefasst hatte. Mit jener psychischen Thatsache ist indessen das Wesen, die Idee der Erlösung noch nicht ganz erschöpft; denn jene psychische Thatsache des Bewusstseins enthält nur, wie die Erlösung in der Erfahrung unmittelbar wird, die Kraft, aus welcher sie stets aufs neue hervorgeht; aber es muss nun auch noch das Sein als Begriff ausgesprochen werden, d. h. es muss gesagt werden, worin das Erlöstsein bestehe und welches das Mass desselben sei. Es ist offenbar dieses: Inwiefern das Ich, die beschränkte Persönlichkeit dem ewigen Geiste Gottes und Christi gewichen, jenes gestorben ist, dieser lebt und im Menschen wohnt, in dem Masse ist auch die Erlösung auf eine wahrhafte Weise in dem Menschen gesetzt. Diess ist zugleich die wahre Idee der Stellvertretung Christi *), die übereinstimmt mit den Worten

*) Marheineke's christl. Dogm. § 398. — — »Wenn Einer hier für Alle leidet und stirbt, so geschieht es nicht, damit sie, die Uebrigen, das Gegentheil von dem erfahren, was der Eine, oder damit sie nun gar nicht mehr leiden und sterben, sondern damit sich in ihm das Leiden und Sterben Aller concentrire, und sie nur so wie er leiden und sterben lernen. Denn Stellvertreter der Menschheit ist er nicht, sofern er ausser ihr, sondern sofern er sie selbst ist, und das in allen Individuen Gleiche in sich vereinigt darstellt. Ist also Einer gestorben für Alle, so sind sie in ihm Alle gestorben; sie bringt er in sich Gott zum Opfer dar, d. h. leidend und sterbend weihet er sie Gott.« Vgl. § 386. —

Pauli selbst, welcher auf der einen Seite sagt (Tit. II, 14. Eph. V, 25—27.), Christus habe sich für uns dahingegeben, um uns zu seinem Eigenthumsvolke zu machen und uns zu reinigen und heiligen, aber auf der andern Seite (Röm. VIII, 9.), dass nur wer den Geist Christi habe, sein sei — und mit den Worten Christi in seinem hohenpriesterlichen Gebete bei Joh. XVII, 19.: »Ich weihe (opfere) mich für sie, damit auch sie geweihet (geheiliget) seien in der Wahrheit.«

Wir wollen hiermit sogleich noch dasjenige verbinden, was sich in den übrigen apostolischen Schriften über die Wirksamkeit des Todes Christi hinsichtlich der Befreiung nicht von der Schuld und Strafe, sondern von der Sünde selbst befindet. Denselben Grundgedanken, auf welchem, wie wir zur Erklärung von Röm. VIII, 3. u. f. gezeigt haben, die Paulinische Theorie ruht, hat Petrus ausgesprochen 1 Petr. IV, 1. in dem Satze, *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, εἰς τὸ μηκέτι* u. s. w., welcher den Imperativ, sich mit der

Schleiermacher's christl. Glaubensl. Bd. II. S. 145. d. 2 Ausg. »In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo will keiner etwas für sich sein, noch auch so von Gott betrachtet werden, sondern jeder will nur als von ihm beseelt erscheinen und als ein nur noch in der Entwickelung begriffener Theil seines Werkes, so dass auch das noch nicht ganz mit ihm Vereinigte doch auf dasselbe beseelende Princip bezogen wird als das, was noch künftig von ihm wird beseelt werden. Darum ist, wie dort der Hohepriester, so hier Christus derjenige, der uns rein darstellt vor Gott vermöge seiner eigenen vollkommnen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in uns wirksam ist, so dass wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind. Diess ist der uns eigne und auf christlichem Boden nicht anzufechtende Sinn jenes oft missverstandenen Ausdrucks, dass Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit sei, oder dass seine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde.« — Vgl. Rosenkranz theol. Encykl. S. 42.

Gesinnung Christi zu rüsten, begründen soll. Durch das Leiden und den Tod Christi ist die Sünde derer, für welche er litt, gebüsst worden; nun ist, wer für die Sünde die Strafe erlitten, der Sünde ledig (s. oben); also sind auch die Gläubigen, deren Sünden im Fleische Christi gestraft worden, die mithin in Christo gelitten haben, von der Sünde frei geworden, ihr abgestorben. Das Mitleiden und Mitsterben der Gläubigen mit Christo wird zwar hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern es liegt nur im vorhergehenden ὑπὲρ ἡμῶν, das freilich unsicher ist, ergibt sich aber auch deutlich aus dem Folgesatz, εἰς τὸ μηκέτι u. s. w., so dass die Analogie des Gedankens mit dem in Röm. VI, 6—11. enthaltenen nicht zu verkennen ist. In 1 Petr. II, 24. ist beides, die Befreiung von der Sündenschuld und von der Sünde selbst, mit einander verbunden. Die letztere ist Zweck und Frucht der erstern; nämlich die Sünde, die Christus für uns abgebüsst durch den Tod des Fleisches (in welchem die Sünde steckt), soll nun in den Gläubigen abgewiesen sein; denn sie sind in Christo der Sünde gestorben, und statt des frühern Sündendienstes sollen sie ein Leben im Dienste der δικαιοσύνη führen. Vgl. Röm. VI, 11—13. Auch 1 Petr. II, 21. wird aus dem Tode Christi eine Verpflichtung hergeleitet; doch bezieht sich in diesem Zusammenhang der ὑπογραμμός, den uns Christus in seinem Tode hinterlassen, nicht auf das der Sünde Absterben, sondern auf das unverdiente und selbst für Wohlthaten auszustehende Leiden, das wir geduldig ertragen sollen; erst in Vs. 24. steigt dann Petrus von der speciellen zur allgemeinen Bedeutung des Todes Christi auf. Hingegen I, 18. 19. ist von der Wirksamkeit des Todes Christi in Beziehung auf die Aenderung des Lebens der Gläubigen die Rede. Der Gedankenzusammenhang ist dort folgender: Schon von Vs. 13. hinweg ermahnt Petrus die Christen, sich

von ihren frühern Begierden zu reinigen und zu heiligen, und knüpft diese Ermahnung durch διὸ an das Vorige an, so dass alle vorhergehenden dogmatischen Sätze den nun folgenden paränetischen zur Begründung dienen. Jetzt fügt er aber neue Beweggründe hinzu, 1) weil auch der, so sie berufen, heilig sei (Vs. 15. 16. vgl. 1 Joh. III, 3.), 2) weil sie Kinder Gottes seien, der auch zugleich ein unparteiischer Richter und Vergelter ist (Vs. 17.), 3) dass sie von dem eiteln Wandel, der nach der Weise und Ueberlieferung ihrer Väter geführt, erlöst worden seien nicht durch vergängliche Dinge, wie Silber und Gold (wodurch man aus bürgerlicher Sclaverei losgekauft werden kann), sondern durch ein weit kostbareres Lösegeld, durch das Blut Christi als eines unschuldigen und fleckenlosen Lammes. In dem ἀμνὸς liegt offenbar eine Anspielung auf Jes. LIII, 7., welche Stelle überhaupt dem Petrus gegenwärtig war*), wie auch aus II, 22. 23. sich deutlich ergibt. Zum Grunde liegt die Idee eines stellvertretenden Sühnopfers; doch scheint Petrus bei dem Bilde des Lammes zugleich an das Paschalamm zu denken, welches ein Gedächtnissopfer war zum Andenken an die Befreiung aus der leiblichen Knechtschaft, so dass er nun Christum als das wahre Paschalamm bezeichnet, das (für die Sünden ge-

*) Merkwürdig ist, dass in den citatenreichen Briefen des Paulus diese Stelle nirgends ausdrücklich auf Christum bezogen wird. Dass er sie nie so angewandt habe, ist kaum zu glauben, und vielleicht liegt in Röm. IV, 25. eine leise Anspielung darauf. Dass aber Petrus allein gerade diese prophetische Stelle und sonst keine, ausser derjenigen von dem durch die Bauleute verworfenen Ecksteine, die schon Christus auf sich bezogen hatte (Matth. XXI, 42. Mark. XII, 10. Luk. XX, 17.), als messianisch vorträgt, bin ich nicht ungeneigt, aus der Unterweisung Christi herzuleiten (Luk. XXIV, 26. 27. 44—46.) und daher auch als ein Merkmal der Authentie des ersten Petrinischen Briefes anzusehen.

opfert) die Befreiung aus der geistigen Knechtschaft vermittelte. Vergl. 1 Kor. V, 7. Joh. XIX, 36. Diese Vorstellung von Christo beruht dann auf einer Combination des Begriffes des eigentlichen Paschalammes mit dem Begriffe eines Sühnopfers (Joh. I, 29. Offenb. V, 6. 12. XIII, 8.). Der Tod Christi wird demnach hier als das λύτρον dargestellt, nicht von der Sündenschuld, sondern von der Eitelkeit des frühern Wandels, mithin von der Sünde selbst. Wie haben wir uns diess zu denken? Offenbar nicht so, als ob die Christen wirklich schon von der Sünde befreit worden wären; denn der Apostel leitet ja eben hieraus erst die Verpflichtung für sie her, ihren sündlichen Begierden zu entsagen als Kinder des Gehorsams, d. h. solche, die durch den Gehorsam des Glaubens neu geboren worden sind, oder überhaupt, die sich ihm unterworfen haben. Durch den Tod Christi kann also nach der Vorstellung des Apostels nur erst im Allgemeinen die Gewalt der Sünde gebrochen worden sein. Alle Menschen waren in der Gewalt der Sünde und des Todes, personificirt ausgedrückt, des Satans; durch die Sünde waren sie ihm verfallen, seine Beute geworden; durch die Vernichtung der Sündenschuld am Kreuze sind die Gläubigen vom Fluche, der auf ihnen lastete, befreit, wieder mit Gott versöhnt, entnommen der Finsterniss und der Gewalt des im κόσμος herrschenden Satans, und versetzt in das Reich Gottes (Kol. I, 13. Gal. I, 3. Apg. XXVI, 18.); da sie todt waren in ihren Sünden, so sind sie nun neu belebt durch den Glauben, und sollen in diesem neuen Leben wandeln. So verbindet Paulus Kol. II, 13—15. die Vertilgung der Sündenschuld und die Besiegung der teuflischen Mächte, wodurch eben die neue Belebung der in der Sünde Todten möglich ward und erfolgte. (In den Aaoristen χαρισάμενος, ἐξαλείψας u. s. w. ist das Tempus in seiner eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen.)

Aus dieser neuen Belebung und der in ihr liegenden Hoffnung geht nun sowohl die Verpflichtung als auch die Ermunterung hervor, der göttlichen Berufung sich würdig zu erweisen und sich ganz zu gestalten nach dem Bilde dessen, der uns ins Leben gerufen. Vergl. Kol. III, 9. 10. Eph. IV, 17. u. f. 22. u. f.

Endlich gehört noch hieher die Erörterung des Ausdruckes ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ χριστοῦ 1 Petr. I, 2.*) Besprengung durch das Blut Jesu Christi. Umgekehrt steht αἷμα ῥαντισμοῦ Hebr. XII, 24. das Blut der Besprengung, womit besprengt wird. Die Bezeichnung ist hergenommen vom Opfercultus, in welchem das Blut des Opferthieres eines Theils zur Besprengung der Stiftshütte und vornehmlich des Gnadenstuhls, andern Theils hernach zur Besprengung des Volkes gebraucht wurde (3 Mos. XVI, 14—19. Hebr. IX, 19—21.). Die vorbildliche Bedeutung dieses Opferritus für die hohenpriesterliche Thätigkeit Christi erklärt der Verfasser des Briefes an die Hebräer, vornehmlich in IX, 13. 14. »Wenn das Blut der Thieropfer in äusserlicher Besprengung die äusserlich Unreinen levitisch oder leiblich reinigte, wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher mittelst des ewigen Geistes sich selbst als untadeliges Opfer Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von todten Werken (Sünden) zum Dienste dem lebendigen Gotte!« Das Sühnopfer Christi (ἱλασμὸς) selbst bewirkte, wie wir § 1. gesehen haben, die Befreiung von der Sündenschuld; der auf die Opferung folgenden Besprengung mit Blut aber wird hier zugeschrieben: 1) eine unmittelbare und negative Wirkung, nämlich die Reinigung des Gewissens von den todten Werken, oder nach X, 22. die Reinigung der Herzen vom bösen Bewusstsein,

*) Vergl. die gründlichen Erörterungen in W. Steiger's Commentar.

2) eine mittelbar und positive, der Dienst des lebendigen Gottes. Offenbar wird hierdurch die praktische Wirkung des Versöhnungstodes auf die Herzen der Gläubigen versinnbildlicht. Ohne das Bild des ῥαντισμὸς drückt Johannes dieselbe Lehre aus 1 Joh. I, 7., und bezeichnet nicht bloss die Wirkung, sondern auch die Bedingung des ῥαντισμὸς. »Wenn wir im Lichte wandeln, wie er selbst (Gott) im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander (mit Gott, s. Vs. 3.) und es reinigt uns das Blut seines Sohnes Jesu Christi von aller Sünde.« Die Bedingung ist also der Wandel im Lichte; dieser setzt den Glauben an Christum voraus, denn nur die Gläubigen sind die, so das Licht in sich aufgenommen haben; zugleich liegt aber in dem Wandel im Lichte, wie Steiger diess trefflich entwickelt hat, »das Bestreben, durch das innere feste Anschauen des Lichtes auch in allen Beziehungen von demselben sich durchdringen und erfüllen zu lassen (vgl. Matth. VI, 22.), die freie Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit, damit er uns davon reinige (1 Joh. I, 9. 10.), indem er alles Ungöttliche aus den verborgenen Tiefen des Herzens ans Licht ziehen möge (Eph. V, 13.), und dann äusserlich ein entsprechender Wandel in der Gemeinschaft der Kinder des Lichts, und Entziehung von allen Werken der Finsterniss, selbst den bloss unfruchtbaren, welche auch die Seele eitel und finster machen können.« Vgl. Joh. III, 20. 21. VIII, 12. XII, 46. An diese Bedingung nun ist die von Sünden reinigende Kraft des Blutes Christi geknüpft, d. h. auf diese Art geht die Erlösung, die Christus zu Stande gebracht hat, thatsächlich in uns und unser Leben über, und weil die Erfüllung jener Bedingung ohne Selbstthätigkeit nicht denkbar ist, so kann von dieser Seite die Reinigung durch das Blut Christi auch als eine von den Christen zu fordernde Selbstreinigung angesehen werden 1 Joh. III, 3. Auch

von Paulus wird die Erlösung und Reinigung von der Sünde als Frucht und Zweck des Todes Christi angegeben Tit. II, 14. Eph. V, 25—27., und dieser als das λύτρον bezeichnet, wodurch wir von allem dem göttlichen Gesetze widerstreitenden Wollen und Thun (die ἀνομία ist die ἁμαρτία 1 Joh. III, 4.) erlöst und zu einem Eigenthumsvolke Christi geheiligt werden sollen, das eifrig sei in schönen Werken. Der Tod Christi bewirkt dieses aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Glaubens (Apg. XV, 9. τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν), durch welchen eine geistige, ein neues Leben erzeugende Potenz in die Gläubigen gesetzt worden ist, wie diess die Schriften des N. T. auf allen Blättern lehren.

Auf diese Erörterungen sind wir von der Betrachtung der Stelle Röm. VIII, 2—4. aus geführt worden; wir hatten die hier vorgetragene Form der Erlösungslehre voraushin als die überwiegend dogmatische bezeichnet, nämlich inwiefern die Erlösung hier mehr dargestellt wird als ein Geschehenes und Seiendes; wogegen nun in der andern Hauptstelle Röm. VI, 1—14. dieselbe Idee mehr in ethischer Form erscheint, indem hier das der Sünde Absterben als eine von den Christen übernommene Pflicht dargestellt wird, daher die Imperative Vs. 11. 12. 13. (Dahin gehört auch Eph. III, 17., die Fürbitte bei Gott, dass die Gläubigen — ohne Zweifel eben zur Erfüllung dieser Pflicht — durch den heiligen Geist gekräftigt werden.) Auch in dieser Stelle wird das der Sünde Absterben und das daraus hervorgehende Leben des Geistes angeknüpft an Christi Tod und Auferstehung, und diesen letztern die schon bemerkte vorbildliche Bedeutung zugeschrieben.

Im Briefe an Titus III, 5. (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) wird diess treffend durch das Eine Wort παλιγγενεσία, Wiedergeburt, bezeichnet, welches

die ganze Veränderung umfasst, die durch das Christenthum in dem Menschen bewirkt wird. Indem aber dieser schon an sich bildliche Ausdruck mit dem des *λοῦτρον*, eines Bades, verbunden wird (vgl. Eph. V, 26. und 1 Kor. VI, 11.), so kommt ein neues Bild hinzu. Jenes bezeichnet den Anfang eines neuen Lebens; dieses scheint nur auf eine Reinigung und Läuterung des alten hinzuweisen; allein es liegt ihm etwas nicht minder Durchgreifendes zum Grunde, indem darin eine Anspielung auf den Ritus der Taufe liegt, bei welcher die Täuflinge sich ganz unter das Wasser tauchen mussten*). Die Taufe war ein Symbol der Reinigung, ein Bekenntniss der *μετάνοια*, Sinnesänderung, die vorgehen muss, ehe der Mensch in das Reich Gottes eintreten kann. Aber Paulus bleibt bei der durch die Taufe sinnbildlich vorgestellten Reinigung nicht stehen, sondern betrachtet die Taufe als ein Symbol des Todes Christi auf der einen, und auf der andern Seite des der Sünde Absterbens der Christen. »Wisset ihr nicht, sagt der Apostel, dass, so viele auf Christum getauft worden, auf seinen Tod getauft (d. h. durch den Akt des Untertauchens, der seinen Tod sinnbildlich darstellt, in die Gemeinschaft seines Todes versetzt) worden sind? Versenkt, begraben sind wir also mit ihm durch die Taufe auf den Tod«, d. h.

*) Die ältesten Zeugnisse dafür finden sich, ausser Apg. VIII, 38. 39. XVI, 13. 15. Hebr. X, 23., in dem Pastor des Hermas und in der grössern Apologie des Justinus d. M. Cap. 61. *Ed. Paris.* 615. *p.* 93 94. Dann auch *Constit. Apost. lib. III. cap. XV. (Gallandii Biblioth. Patr. Tom. III. p.* 101.) *Ἔστι τοίνυν τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον, τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς· — ἡ κατάδυσις, τὸ συναποθανεῖν· ἡ ἀνάδυσις, τὸ συναναστῆναι. Coteler. not. ad. lib. III. cap. XV. Cod. Reg.* 2392. *ἐκ τῶν διατάξεων. Ὅτι γυναῖκα βαπτιζομένην ὁ ἐπίσκοπος μόνην τὴν κεφαλὴν χρίει· ὁ δὲ διάκονος, τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος· ἡ δὲ διακόνισσα, ὅλον τὸ σῶμα.*

wir haben uns als mit ihm gestorben und begraben erklärt, als solche, die, wie Christus sein irdisches Leben Preis gab, so ihr früheres sündhaftes Leben Preis gegeben haben. Aus der Taufe auf Christum, der sein Leben opferte, leitet also der Apostel für den Christen die Verpflichtung ab, dass auch er sterben müsse und sein altes Leben ein Ende habe. (vgl. 2 Kor. V, 14. 15.) Dieses Verschwinden des alten Lebens, in welchem der Mensch der Sündhaftigkeit diente, stellt er bildlich dar durch das *βάπτισμα*, die Untertauchung, und durch das *συσταυρωθῆναι* (vgl. Gal. V, 24.), mit Christo gekreuzigt werden, dem frühern Leben absterben, wie sein Leben gebrochen wurde, *συνταφῆναι*, mit ihm begraben werden, so dass das Alte beiseite gelegt wird und verschwindet. Diesem steht gegenüber das *συνεγερθῆναι*, *συζωοποιεῖσθαι καὶ συζῆν*, zu einem neuen Leben auferstehen, gleichwie er*). Treffend umschreibt Rückert: »Sind wir nun geistig mit Christo gestorben, so stehen wir auch geistig wieder mit ihm auf; und wie sein Leben vom irdischen verschieden ist, so wird auch das unsrige fortan ein reines und himmlisches Leben sein.« Mit *συζῆν* soll aber noch mehr als eine blosse Vergleichung ausgedrückt werden, nämlich die reale Lebensgemeinschaft mit Christo. Gal. II, 20., *ζῶ δὲ, οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός.* (Vgl. 2 Kor. V, 15.). »Nicht mehr der von der Sinnlichkeit bestochene Wille, das Ich, in welchem die Lust die Sünde gebar, sondern der Geist Christi regiert in mir (vgl. Röm. VIII, 9. 10.), sein Geist ist meine Lebenskraft geworden. Von wem das gilt, der ist eine neue Creatur, *εἴ τις ἐν χριστῷ, καινὴ κτίσις* (Gal. VI, 15. 2 Kor. V, 17.); eine neue Lebenseinheit ist in den Menschen gekommen, eine neue siegreiche Kraft durchströmt Seele und Leib.«

*) Vgl. Schleiermacher's Festpredigten Bd. I. Nr. 12.

(Vgl. Röm. VIII, 10. 11. 13. Kol. II, 11—13.) Der Vergleichungspunkt zwischen Christus und den Menschen liegt natürlich nicht in einem gleichen Unterschiede zwischen dem frühern und spätern Leben, als ob das Leben Christi vor seinem Tode auch ein sündhaftes gewesen wäre; aber ebenso wenig liegt es bloss in dem Aufhören des alten und dem Anfange und der ununterbrochenen Fortdauer des neuen Lebens (was Paulus die Palingenesie nennt), als ob diese ganze Darstellung bloss auf Symbolik und Allegorie beruhte: sondern aus Vs. 7. und 10. ergibt sich deutlich, dass auch hier die in Röm. VIII, 3. nachgewiesene dogmatische Vorstellung zum Grunde liegt, dass Christus die Sünde (der Andern) durch den Tod gebüsst, in diesem objektiven Tode aber der subjektive Tod aller Gläubigen, deren Sünden gebüsst wurden, inbegriffen ist, und dass, weil nun die Gestorbenen (Gestraften) frei von Sünde und Strafe geworden sind, die Sünde ein- für allemal abgewiesen ist und durch den Geist ein neues Leben beginnt, gegründet objektiv in der Kraft Gottes, welche auch Christum von den Todten auferweckte (Röm. VIII, 11. Kol. II, 12. 13. Eph. II, 5.), subjektiv im Glauben an die Auferstehung Christi, aus welcher die lebendige Hoffnung fliesst (Kol. II, 12. Phil. III, 10.). Daraus ist auch das Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen und das Vernichtetwerden des Leibes, inwiefern er zur Sünde verleitete, der Sitz der Sünde war (Vs. 6.), zu verstehen. Aus dem Ganzen aber erhellet, dass, wiewohl dem Paulus die damalige Form des Taufritus vorschwebte, seine Erklärung sich doch nicht bloss auf diese veränderliche Form, sondern auf das bleibende Wesen, auf den Begriff der Taufe selbst bezieht. Wenn der Mensch an Christum als den Sohn Gottes glaubt und sich ihm hingibt, so bleibt er nicht mehr für sich, sondern er wird Christo eingepflanzt, sein Ich stirbt, um durch den Geist neu erzeugt

zu werden, von wo an es nicht mehr ein für sich seiendes Ich ist, sondern nur die Form des Ich hat, dem Wesen nach mit Gott (dem Vater und dem Sohne) Eins und verbunden ist durch den Geist*). Die Stellvertretung und Genugthuung Christi ist also, wie sich aufs klarste zeigt, nicht als eine äusserliche zu denken, sondern das Sterben Christi muss sich in jedem Menschen wiederholen, wenn er anders auferstehen will.

Diese innere Umwandlung und neue Geburt leitet Paulus von der göttlichen Thätigkeit ab (2 Kor. V, 18. Tit. III, 5. 1 Kor. VI, 11.), nämlich von der Liebe Gottes, die sich in der Sendung und dem Tode Christi und in der Mittheilung des göttlichen Geistes offenbarte, wie wir diess auch bei der καταλλαγή gesehen haben. Die beiden Begriffe verhalten sich so zu einander, dass die καταλλαγή den Akt der Umwendung des bisherigen Verhältnisses des Menschen zu Gott, die παλιγγενεσία (ohne jene Beziehung auf Gott) das Entstehen und Festwurzeln des geistigen Keimes bezeichnet, aus dem sich

*) »Lange hab' ich mich gesträubt;
Endlich gab ich nach.
Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach;«

»Und so lang du das nicht hast:
Dieses »Stirb und Werde!«
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde.« Göthe.

»Als Geist sich der Ichheit entäussernd ist der Mensch wahrhaft über sich hinausgekommen, ohne die menschliche Natur aufgegeben zu haben; als Geist sich der Absolutheit entäussernd, hat Gott sich zur menschlichen Natur herabgelassen, ohne sich als göttlicher Geist aufgegeben zu haben. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist rein allein die Einheit im Geiste, dessen Existenz das Wissen des Wahren, mit welchem das Thun des Guten identisch ist.« Marheineke's christl. Dogm. § 325.

das neue Leben des Menschen entfaltet. Die ursprüngliche Thätigkeit geht also von Gott aus, er ist der Schöpfer und Geber dieser geistigen Lebenskraft; in dem Menschen dagegen liegt die Receptivität, d. h. an ihm geht die von Gott gewirkte Veränderung vor; er ist durch die göttliche Kraft aus einem Zustande des Todes in das Leben gerufen worden (ζῶν ἐκ νεκρῶν). Ist aber dieses Leben einmal in dem Menschen erwacht, der göttliche Keim befruchtet (1 Petr. I, 23. 1 Joh. III, 9.), dann geht hiervon die Thätigkeit des Menschen aus, nicht als ob es nun sein eigener Vorsatz wäre, nach den Geboten Gottes zu handeln, und wiederum ein Verdienst darauf gegründet werden könnte, wenn er ihnen gehorcht, sondern sein Ich hat er aufgegeben, er will nichts als in Christo leben und sein; und wie er jetzt alles als Fügung Gottes, nicht als seine eigene oder der Menschen Klugheit und Absicht, insbesondere aber die vernünftige Erkenntniss, seinen Glauben und seine Liebe als ein Gnadengeschenk von oben betrachtet, so ergibt er sich auch dem Zuge und der Leitung des göttlichen Geistes, den er von den Eingebungen des Fleisches unterscheiden gelernt hat. Diesem Zuge des Geistes willig und mit Freuden nachzugehen und sich ganz und gar dem Dienste Gottes zu weihen, ist die immer wiederkehrende Aufforderung an die Christen; sie sollen τέκνα ὑπακοῆς sein (1 Petr. I, 14. 22.), denn sie sind ja (Eph. II, 10.) Gottes Werk, durch Christum geschaffen zu guten Werken. Daher die imperativische Form, in welcher Paulus diese Thätigkeit von dem Christen fordert *). Die Gewalt der Sündhaftigkeit, der das frühere

*) Dass ihm ein Christ darauf antworten könnte, er wolle, da der Mensch selbst nichts Gutes hervorbringen könne, die Besserung von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes erwarten, kam ihm nicht in den Sinn. Denn er konnte nicht denken, dass

Leben diente, ist zwar gebrochen (Röm. VI, 6.), die Sünde hat ihre Herrschaft über den Menschen verloren, weil sein Herz und Wille nun Gott zugewendet ist; aber weggenommen ist sie noch nicht. Nur zur Herrschaft und Gewalt (*βασιλεύειν* Röm. VI, 12.) kann sie in dem Gläubigen nicht mehr kommen, so dass er sich ihr hingäbe zum Dienst und Gehorsam. Vielmehr wird er ihr Widerstand leisten, und da die Organe des Leibes noch gewohnt sind an die vorige Herrschaft, so muss die neue Kraft sie bezwingen und zu willigen Werkzeugen anbilden (Röm. VI, 19.); es muss der Geist die Macht der Sinnlichkeit brechen, ihr ihren Einfluss auf den Menschen benehmen, so dass die Thaten und Werke der sündigen Sinnlichkeit nicht mehr zum Vorschein kommen (Röm. VI, 6. *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.* VIII, 13. *τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε.* Gal. V, 24. *οἱ τοῦ χριστοῦ ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.* Kol. III, 5. *νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* vgl. 1 Petr. I, 14. u. f.). Dasselbe meint Paulus, wenn er vom Ausziehen des alten Menschen (des Leibes des Fleisches oder der Sünde Kol. II, 11. Röm. VI, 6.) und Anziehen des neuen Menschen redet Kol. III, 9. u. f. Eph. IV, 22. u. f. Röm. XIII, 14. (Vgl. Röm. XIII, 12. Eph. VI, 11. 14. 1 Thess. V, 8.). Vielleicht ist auch dieses Bild von der Taufe hergenommen (s. besonders Gal. III, 27.), wiewohl schon im A. T.,

ein Christ seinen Willen und seine Thätigkeit, und die Kraft und Thätigkeit des heiligen Geistes als etwas ausser einander Seiendes betrachten würde; da ja der Christ seinen Willen, inwiefern er ein Eigenwille war, geopfert und der göttliche Geist in ihm Wohnung gemacht hat. Uebrigens wird von diesem Ineinandersein der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in dem Lehrstück von der Erwählung näher die Rede sein.

also ohne alle Beziehung auf die Taufe *), לָבַשׁ z. B. mit צֶדֶק verbunden tropisch von einem Erfüllt- oder Durchdrungensein von der Gerechtigkeit vorkommt), nämlich von dem Ablegen der alten und dem Anziehen neuer Kleider nach derselben, und es ist sehr passend; denn es soll keineswegs die im Innern des Menschen vorgehende Veränderung bezeichnen, die *καταλλαγὴ* oder die *παλιγγενεσία*, sondern Paulus setzt diese voraus, indem er Kol. III, 1. sagt: *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ χριστῷ* u. s. w. Der neue Mensch, der inwendig geboren ist, ist der Gott gefällige und ihm dienende Wille, der Geist Christi; aber nun muss er auch äusserlich angezogen werden; der Mensch muss gleichsam die ihm angemessenen Kleider anziehen, und die alten, die sich für sein verändertes Wesen nicht mehr schicken, ablegen. Was der neue Mensch anziehen muss, das sind die christlichen Tugenden, die Kol. III, 12. angeführt werden; was zum alten Menschen gehört und also abgelegt werden soll, das sind die *πράξεις τῆς σαρκὸς* (Vs. 5—8.), welche getödtet werden müssen. Synonym mit *ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* ist *ἀπολούσασθαι*, 1 Kor. VI, 11. (vgl. Eph. V, 26.), welcher Ausdruck mit *ἁγιάζεσθαι* verbunden wird und ebenfalls eine Anspielung auf die Taufe enthält.

Wie Paulus durch die Auseinandersetzung über die Bedeutung der Taufe auf den Tod (Röm. VI, 3. u. ff.) der von unsittlichen und übelwollenden Gemüthern gezogenen Folgerung entgegentritt, dass, wenn doch das Gesetz nur zwischen hineingetreten sei, damit die

*) Das Bild scheint entstanden zu sein entweder allgemein aus der orientalischen Sitte des Kleiderwechselns an den Höfen der Könige oder insbesondere aus dem levitischen Bekleidungsritus. Vgl. Ps. CIV, 2. CXXXII, 9. Hiob XXIX, 14. Jes. LIX, 17. LXI, 10.

Sündenmenge desto grösser würde und die Gnade Gottes sich desto reichlicher erzeigen könnte, man in dem sündhaften Leben verharren dürfe, damit die Gnade Gottes in desto herrlicherem Glanze erscheine; ebenso begegnet er nun auch insbesondere der von Gegnern des Christenthums aus der Befreiung vom Gesetze gezogenen Folgerung und schneidet sie ab, dass der Christ, der durch seine Verbindung mit Christo aus der Regierung des Gesetzes (ὑπὸ νόμον) unter die Regierung der Gnade (ὑπὸ χάριν, welches der Stand der δικαιοσύνη ist) gekommen sei, nun sündigen und seiner Sinnlichkeit freien Lauf lassen dürfe. Röm. VI, 14—23. (vergl. VIII, 6—13.). Der Sinn ist der: »Da wir den Begierden unserer Sündhaftigkeit dienten, da war der Leib todt, d. h. die Kräfte des Körpers dienten nur der Unseligkeit und dem Verderben. Sind wir aber des Geistes Christi theilhaftig geworden, so sind wir in ein neues Leben hindurchgedrungen, in welchem dieser göttliche Geist wohnt und regiert, und die Kräfte und Organe (μέλη, ὅπλα), die vorher der Sündhaftigkeit und einem dem Gesetze Gottes widerstreitenden Willen gedient haben, kommen in die Dienstbarkeit eines mit dem Gesetze übereinstimmenden Willens, so dass sie nach und nach von der aus der frühern Knechtschaft ihnen anklebenden Sündlichkeit gereinigt, geheiligt und an die neue Herrschaft gewöhnt werden.« Das meint der Apostel, wenn er sagt: *παραστήσατε τὰ μέλη δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν*: und zwar ist hier Vs. 19. zu *παραστήσατε* aus Vs. 13. *τῷ θεῷ* zu ergänzen, indem Paulus die Christen auffordert: »Stellt euch ihm dar, erweist euch ihm als solche, die todt gewesen sind und nun leben; d. h. gebt Gott den Beweis, dass ihr wirklich aus früherem Sündentode durch Christum zum neuen Geistesleben auferstanden seid.« (So Rückert.) — Die *δικαιοσύνη* wird in diesem Zusammenhange der *ἀδικία*, *ἁμαρτία*

und ἀνομία entgegengesetzt, und bezeichnet also nach dem im Hebräischen gewöhnlichen Sprachgebrauche die Gesetzerfüllung oder Sittlichkeit, Rechtschaffenheit (vgl. Röm. VIII, 4.). Den Ausdruck δουλεία *) aber braucht er hier absichtlich in zwei Beziehungen; erstlich, weil die Glieder, Kräfte, Organe, die an den Dienst der Sünde gewöhnt waren, nun an den Dienst der eigenen Willenskraft gewöhnt werden müssen, jede Ab- und Angewöhnung aber mit einem Zwange und einer Nöthigung verbunden ist; in dieser Hinsicht rechtfertigt er selbst das Harte und mit seiner Lehre von der Freiheit des Christen im Widerspruch Scheinende des Ausdruckes δουλεία durch die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς **) (Vs. 19.); ein Widerspruch ist in der That nicht vorhanden; denn das

*) Sonst ist hiefür der mildere Ausdruck ὑπακοή im N. T. gewöhnlicher, und bezeichnet den aus dem Glauben stets aufs neue entspringenden Gehorsam unter das Wort Gottes und die Gebote Christi. Vergl. Röm. XVI, 19. 2 Kor. II, 9. VII, 15. (IX: 13.) X, 5. 6. 2 Thess. III, 14. Hebr. V, 9. 1 Petr. I, 2. 1 Joh. II, 4–6.

**) Paulus meint nicht eine Schwäche des Fleisches, sondern vielmehr des Geistes, an der das Fleisch Schuld ist. Daher versteht Rückert die Worte so: »weil die höhere Natur in euch noch zu wenig entwickelt und gekräftigt, und eben desshalb euer Erkennen der sittlichen Wahrheit noch zu unvollkommen ist; weil ihr noch zu tief in die sinnliche Auffassung versunken seid, um einer reinen, geistigen Anschauung fähig zu sein.« Aehnlich damit ist 1 Kor. III, 1., wo er seine Leser relativ σαρκίνους nennt, d. i. νηπίους ἐν χριστῷ. Ich weiss nicht, ob er nicht vielleicht weniger die Herablassung zu einer bildlichen Darstellung durch ihre Unfähigkeit, eine unmittelbare Darstellung des Gedankens an sich rein aufzufassen, entschuldigen, als vielmehr das Bild selbst durch die Thatsache rechtfertigen will, dass der Geist um des Fleisches willen noch schwach sei und dass es also wirklich einer Nöthigung und eines Zwanges bedürfe, bis die Glieder an die neue Herrschaft gewöhnt seien. Für diesen mehr praktischen als theoretischen Sinn der ἀσθ. τ. σ. scheint mir auch die folgende Fortsetzung des Bildes zu sprechen.

πνεῦμα ist das eigentlich freie Princip in dem Menschen, das mit seinem Willen eine beseelende (VIII, 11.) und beherrschende Kraft über die Organe ausübt, und nach der Erklärung des Paulus selbst (VI, 19.) liegt die Dienstbarkeit nur in diesen Organen; da hingegen in dem Zustande des Gesetzes und der Sünde der ganze Mensch ein *δοῦλος* war, weil er keinen freien und kindlichen Geist in sich hatte; die Knechtschaft der Gerechtigkeit (Rechtschaffenheit) involvirt freilich keinen Zwang oder Furcht, wie sonst der Begriff der *δουλεία*, sondern er bezieht sich nur auf den Gehorsam, welcher ist ein Müssen oder nothwendiges Wollen, und indem es zugleich ein Freies ist, wird damit jene Nothwendigkeit zur wahren Freiheit erhoben; denn das Gesetz Gottes ist für ihn nicht mehr die harte Nothwendigkeit, sich vor einem ihm fremden Willen beugen zu müssen, sondern da der Mensch in Christo, als der verwirklichten Idee des Menschen, sein Wesen als das göttliche erkannt hat, so will und vollbringt er nun das göttliche Gesetz als seine eigene und freie Nothwendigkeit; — zweitens, weil mit jedem Dienst ein Lohn (*καρπὸς*, *μισθὸς* oder *ὀψώνιον*) verbunden ist; der Lohn für den Dienst unter der Sünde war der *θάνατος*, die Unseligkeit und das Verderben; die Frucht des Dienstes der Organe zur Erfüllung des Gesetzes ist der *ἁγιασμός*, die Heiligkeit *), der Zustand, worin die Organe dem Geiste willig und ohne Zwang folgen, wo sie an die neue Herrschaft gewöhnt und mit ihr in Uebereinstimmung gebracht sind; und diess ist eben die Gesetzeserfüllung **), *δικαιοσύνη* (Vs. 16. 18. 19. 20.): Drittens

*) Vgl. die Anm. zu S. 236.

**) Wir haben im 1. § gesehen, dass die *δικαιοσύνη*, welche durch die *πίστις* vermittelt wird *χωρὶς ἔργων νόμου*, im paulinisch-christlichen Sinne ein überwiegend negativer Begriff ist,

kann man noch zur Rechtfertigung des Ausdruckes δουλοῦσϑαι τῇ δικαιοσύνῃ besonders anführen, dass dieses Sichhingeben für den Christen eine Verpflichtung war. Die Entgegensetzung dieser beiden Dienstbarkeiten hängt an dem allgemeinen Satze in Vs. 16. »Wem sich der Mensch zum Dienste hingibt, dessen Knecht und Eigenthum ist er«, wodurch man erinnert wird an den Ausspruch Christi (Matth. VI, 24. Luk. XVI, 13. Röm. VIII, 12.): »Niemand kann zweien Herren dienen« u. s. w. Wie dort von Christus, so wird hier von Paulus ein Drittes ausgeschlossen. »Entweder ergibt sich der Mensch der Sünde, dann ist er von der Rechtschaffenheit los und gehört der Sünde an, und die Folge davon ist der Tod; oder er ergibt sich der Rechtschaffenheit als dem Gehorsam gegen Gottes Willen, dann ist er von der Sünde los, Gott fortan sein Herr, und seine Frucht die Heiligkeit (Reinheit), das Ende aber die ewige Seligkeit.« Diese beiden entgegengesetzten Richtungen, der Dienst oder die Knechtschaft unter der Sünde und der Dienst oder die Knechtschaft (Gehorsam) unter Gott laufen nun in entgegengesetzte Endpunkte aus, jene in den ϑάνατος, diese in die ζωή. Aber in Beziehung auf das Verhältniss dieser Endpunkte zu den ihnen entsprechenden Richtungen macht Paulus wieder einen untergeordneten Gegensatz, indem er nur den Endpunkt der einen Reihe,

nämlich der Schuld- und Straflosigkeit, welche durch die Gesetzeserfüllung nicht zu erreichen möglich war. Nun könnte es auffallen, dass in obiger Stelle δικαιοσύνη doch wieder den alttestamentischen positiven Begriff der Gesetzeserfüllung bekommt. Allein 1) ist zu bemerken, dass nicht von der δικαιοσύνη παρὰ τῷ ϑεῷ die Rede ist; 2) soll ja allerdings das Leben dessen, der nun χάριτι δεδικαιωμένος ist, in der Erfüllung des Gesetzes bestehen, und zwar in der wahren und vollkommenen, welche aus dem Geiste hervorgeht und auf dem gesetzlichen Standpunkte nicht möglich gewesen war.

nämlich den θάνατος als einen καρπός, etwas Erworbenes (τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας) betrachtet, von der andern Reihe hingegen nur der ἁγιασμὸς und die δικαιοσύνη als καρπὸς erscheint (vgl. Phil. I, 11.), die ζωὴ αἰώνιος selbst aber als χάρισμα τοῦ θεοῦ (Vs. 21—23.). Und darin hatte er wohl ganz Recht, sowohl weil es hervorgeht aus seinem Hauptlehrsatze, dass dem Christen die Seligkeit durch die göttliche Gnade, nicht aus Verdienst der Werke als ein verdienter Lohn zukomme (vgl. Röm. XI, 6.), als auch an und für sich betrachtet; denn selbst mit der grössten Willenskraft, bei der vollkommensten Beherrschung aller Organe und dem leichtesten Gebrauche derselben als Werkzeuge des Geistes, wird doch der Friede und das ungetrübte, unveränderliche, sich selbst immer gleichbleibende αἰώνιος) Bewusstsein der Seligkeit (des Genusses des Versöhntseins mit Gott) dem Menschen nicht als sein eigenes Werk und Verdienst, sondern als eine freie Gabe Gottes erscheinen, ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, in der immer inniger werdenden Verbindung mit Christo, der als Vermittler der Versöhnung die Quelle dieser Seligkeit für das menschliche Geschlecht in seiner Seele trug. Und so sehen wir wiederum das, was wir als den Anfangspunkt erkannt haben, den Glauben an Christum, im engsten Zusammenhange mit dem Schlussstein des Ganzen, dem ewigen Leben in Gott, nach dem Worte des Herrn, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Je mehr nun der dem Menschen mitgetheilte Geist erstarkt, alle Glieder und Kräfte des Leibes zu seinem Dienste belebt und sich zu Organen aneignet, je mehr er den Menschen von allem Aeusserlichen und die Entwickelung seiner höhern Natur Hemmenden befreit und losmacht, desto mehr schreitet dieser fort in dem Zu-

stande der Heiligung, des ἁγιασμός *), desto mehr wird sein Leib ein würdiger Tempel des göttlichen Geistes, ναὸς τοῦ θεοῦ oder τοῦ ἁγίου πνεύματος (1 Kor. III, 16. VI, 19. 2 Kor. VI, 16. **), desto mehr wird er ähnlich dem Vorbilde Christi, σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Röm. VIII, 29. 2 Kor. III, 18. ***) Kol. III, 10.), σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως χριστοῦ (Röm. VI, 5., welcher Ausdruck zufolge der oben auseinandergesetzten Vergleichung verstanden wer-

*) Eigentlich ist ἁγιασμὸς ein vom Cultus hergenommener bildlicher Ausdruck und hat zunächst die sittlich-religiöse Bedeutung der den Menschen von der Welt aussondernden und Gott weihenden Thätigkeit des heiligen Geistes bekommen; in diesem Sinne sind daher die Gläubigen, als der bösen Welt und ihren Gewalten Entnommene (Gal. I, 4.), schon vom ersten Moment des Gläubigwerdens an ἅγιοι, ἡγιασμένοι, wie die Christen heissen 1 Kor. I, 1. Hebr. III, 1. X, 10. Jud. 1. Joh. XVII, 19. Dann aber hat ἁγιασμὸς auch die Bedeutung, in der wir gewöhnlich das Wort Heiligung gebrauchen, der von jenem ersten Momente der Absonderung an fortschreitenden Entwickelung und des Wachsthums des neuen durch Christum geschaffenen Menschen. (Vergl. Steiger zu 1 Petr. I, 2.) Endlich bezeichnet es auch oft nicht den Akt der Heiligung, sondern den Zustand der Heiligkeit und Reinheit, z. B. Röm. VI, 19. 22. 1 Thess. IV, 3. 4. 7.

**) In dieser Stelle warnt er die Korinthier vor der Gemeinschaft mit den Idolen und vor der Theilnahme an den εἰδωλοθύτοις; denn ihre Leiber seien Tempel des heiligen Geistes. In 1 Kor. VI, 19. warnt er sie vor der πορνεία, zu welcher die Korinthier eine grosse Neigung hatten, und die sie unter die ἀδιάφορα zu rechnen pflegten; Paulus schneidet ihnen hier die Entschuldigung, dass doch jeder mit seinem eigenen Körper machen könne, was er wolle, mit folgender Erinnerung ab: Indem der heilige Geist in euch ist, welchen ihr nicht von euch selbst, sondern von Gott habet, so könnet ihr nicht sagen, es kümmere niemanden, was ein jeder für sich sündige; denn ihr seid gar nicht euer eigen.«

***) Doch möchte in diesen Stellen nicht bloss eine sittliche, sondern auch eine äusserliche, physische Aehnlichkeit gemeint sein, wie in 2 Kor. IV, 4. Phil. III, 21.

den muss), und so gewinnt Christus eine Gestalt in ihm, μορφοῦται χριστὸς ἐν αὐτῷ (Gal. IV, 19.). Dieser Wachsthum ist bedingt durch die beständige Erneuerung und Erstarkung, die von dem mitgetheilten heiligen Geiste ausgeht; daher Paulus die perennirende ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου unmittelbar mit dem λουτρὸν παλιγγενεσίας verbindet (Tit. III, 5.), und das ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς mit ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον (Eph. IV, 23.). Anderwärts leitet er die immer vollkommnere Reinigung und Heiligung des christlichen Lebens von der Festigkeit der πίστις ab, von dem Festgewurzeltsein in Christo, z. B. Kol. I, 22. 23. II, 6. 7. Da in der Beziehung auf Christum das Gemeinschaftliche der beiden Begriffe πίστις und πνεῦμα liegt, so ist zwischen beiden Arten der Darstellung kein wesentlicher, sondern nur der Unterschied, dass das eine Mal der nähere, das andere Mal der entferntere Grund der Reinigung und Heiligung angegeben wird. Alles aber bezieht sich stets auf den Mittelpunkt, die Erlösung durch Christum, welche ausgeht von der göttlichen Liebe und endigt in dem Durchdrungensein alles Menschlichen von dem göttlichen Geiste; und in diesen Dreien, der Liebe, der Erlösung und der Heiligung, liegt das Eigenthümliche des Christenthums und für die populäre Darstellung das Wesentliche der Idee der Dreieinigkeit. (Vgl. 1 Petr. I, 2.)

Die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός (Röm. XII, 2.), die Erneuerung und Wiederherstellung des vernünftigen und erkennenden Princips, welches vorher durch die Sinnlichkeit verdorben und verunstaltet war, geschieht durch das πνεῦμα θεοῦ, die in dem Glauben und der Erkenntniss Christi wurzelnde Geisteskraft, und in welchem so das πνεῦμα mit dem νοῦς sich verbindet, von dem heisst es, ἀνανεοῦται τῷ πνεύματι τοῦ νοός (Eph. IV, 23.). In den Worten ἀνακαίνωσις τοῦ ἁγίου πνεύματος Tit. III, 5.)

ist *πνεύματος* nicht der *genitivus passivus*, sondern *activus* oder *efficientis* (wie 1 Petr. I, 2. ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος); der Geist ist ausgegossen, damit er erneuere. Der νοῦς, das Erkenntnissvermögen, man mag es nun Verstand oder Vernunft nennen, ist gleichsam das *receptaculum* für das durch die πίστις bedingte πνεῦμα, durch welches er selbst ἀνακαινοῦται, erneuert und erhellt wird. Es liegt also mehr auf der theoretischen Seite; allein das Theoretische und Praktische ist bei Paulus immer mit einander verbunden. Wie das letztere als abhängig dargestellt wird von dem erstern, haben wir schon im ersten Theile (Abschn. 1.) aus Röm. I, 28. und Eph. IV, 17—19. gesehen; dieselbe Verbindung finden wir Eph. IV, 23., wo das Theoretische, besonders von Vs. 20. an, in den Worten ἐμάθετε — ἠκούσατε — ἐδιδάχθητε — ἀλήθεια — νοὸς liegt: und ebenso Röm. XII, 2., wo μὴ συσχηματίζεσθε — μεταμορφοῦσθε die praktische Seite, τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς — εἰς τὸ δοκιμάζειν u. s. w. die theoretische ausmacht. Vgl. auch Phil. I, 9., wo die ἀγάπη mit der ἐπίγνωσις und αἴσθησις eng verknüpft wird, und hinwieder 1 Petr. I, 14., wo die ἐπιθυμίαι mit der ἄγνοια zusammengestellt werden. Die Liebe zu Chriso, das Eingepflanztsein in ihm durch den Geist, treibt den Christen, sich selbst in dem Spiegel des Bildes Christi zu betrachten, und indem er da noch viele Flecken gewahr wird, ruht er nicht, bis alle getilgt sind; selbst seine bisherigen Tugenden, auf die er sich selbst etwas zu Gute that, erkennt er, weil sie hervorgegangen sind aus dem Fleisch, als feine Laster oder doch an sich werthlose Gewohnheiten und Gesetzeswerke; er macht jetzt, erleuchtet durch die Erkenntniss Christi, einen Unterschied zwischen gut und böse, und zwischen nichtiger und wahrhafter Erfüllung des göttlichen Gesetzes, wovon er früher keine Ahnung hatte; er duldet nichts Unlauteres mehr

an sich, keinen Stolz und Hass, keine leidenschaftliche Hitze und keine Trägheit zum Guten; er zieht alles aus den dunkeln Falten des Herzens hervor ans Licht (Eph. V, 13.); sein einziges Ziel ist, *εἰλικρινὴς* und *ἀπρόσκοπος* zu erscheinen vor dem Richterstuhle des Herrn (Phil. I, 9.), und so wird sein ganzes Leben, das bisher ein gröberer oder feinerer Dienst der Sünde und mithin ein knechtisches war, ein durch die Gnade erlöstes und in der Erkenntniss Christi geheiligtes, geweiht dem Dienste Christi in der Liebe der Brüder, zur Verherrlichung Gottes. Der *παλαιὸς ἄνθρωπος* ist abgelegt und der Mensch ist geworden eine *καινὴ κτίσις ἐν χριστῷ Ἰησοῦ*.

Hierauf bezieht sich auch der Gegensatz von *φῶς* und *σκότος*, der ebenfalls dem Paulus mehr auf der Seite der Erkenntniss liegt *). Das *φωτίζεσθαι* hängt von der *πίστις* ab oder ist vielmehr in und mit ihr zugleich gegeben; die Bezeichnung an und für sich deutet mehr auf etwas Theoretisches hin (daher auch der Ausdruck oft mit dem der *ἐπίγνωσις* und des *ἐπιγνῶναι* wechselt); diese ist aber von dem Praktischen

*) Hieher gehören ausser den Ausdrücken *φῶς*, *φωτισμὸς*, *φωτίζεσθαι* (2 Kor. IV, 4. 6. Eph. I, 18. III, 9. V, 8. Kol. I, 12.) noch das *ἐπιγνῶναι* und die *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ* oder *τῆς ἀληθείας* (Eph. I, 17. IV, 13. Kol. I, 6. 9. 10. II, 2. III, 10. 1 Tim. II, 4. IV, 3. 2 Tim. II, 25. III, 7. Tit. I, 1. Philem. 6. Hebr. X, 26. 2 Petr. I, 2. 3. 8. II, 20. 21., in welchen Stellen meistens mit der *ἐπίγνωσις* die *πίστις* verbunden ist) vom Christenthum und der durch den Glauben an Jesum als den Christus mitgetheilten Erkenntniss des göttlichen Willens und Rathschlusses, im Gegensatze zu dem *σκότος* und *σκοτίζεσθαι* (vgl. die angef. Stellen und Röm. I, 21. XI, 10. Eph. IV, 18.), und der *ἄγνοια* (Eph IV, 18. Apg. XVII, 30.), der Verfinsterung des Gottesbewusstseins, der Abstumpfung des sittlichen Gefühls und der Unempfänglichkeit für die Erkenntniss der Rathschlüsse Gottes in seiner Weltregierung.

unzertrennlich bei Paulus, daher er Röm. XIII, 12. sagt, τὰ ἔργα τοῦ σκότους, und Eph. V, 8. περιπατεῖτε ὡς τέκνα φωτός. Nirgends aber kommt im Neuen Testamente dieser Gegensatz von σκοτία und φῶς, dem Nicht-Christlichen und Christlichen in theoretischer und praktischer Beziehung, häufiger und in umfassenderem Sinne vor, als im Evangelium und den Briefen des Johannes (vgl. z. B. 1 Joh. I, 7. ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν, 3 Joh. 4. ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν), der sich jener bildlichen Ausdrücke mit einer besondern Vorliebe bedient. Doch diess erinnert uns überhaupt an unsere Aufgabe, was sich in den übrigen Schriften des N. T. findet, mit der Paulinischen Darstellung zu vergleichen und dadurch die oben in dogmatischer Hinsicht angestellte Vergleichung durch die überwiegend ethische Seite zu ergänzen.

Dass der Zweck Christi eine sittliche Erlösung der Menschen gewesen, bedarf wohl keines weitläufigen Beweises. Christus nennt sich bei Johannes das Licht der Welt und verheisst denen, die ihm nachfolgen, Sicherheit vor der Finsterniss VIII, 12. XII, 35. 36. 46.; er nennt sich den Weg XIV, 6. vgl. X, 7—9. d. h. den, welcher allein den Menschen die Gemeinschaft mit Gott vermittelt; besonders aber bezeichnet er sich oft als die Quelle des ewigen, seligen und wahrhaft freien Lebens IV, 14. VII, 37. 38. VIII, 36., und knüpft die Mittheilung desselben an den Glauben, an die Annahme und Befolgung seines Wortes XII, 50. XVII, 2. 3. Christus wusste wohl, dass die Erreichung seines Zweckes eben so sehr durch seinen Tod als durch sein Berufsleben bedingt sei (vgl. Joh. VI, 51.), wie wir diess schon im 1. § nachgewiesen haben. Als Erfolg seines Todes sieht er viererlei: 1) die Verdammung der Welt und die Herauswerfung des Fürsten der Finsterniss Joh. XII, 31.,

indem nämlich durch den Tod Christi die Verkehrtheit der Welt und die Verwerflichkeit der Sünde völlig aufgedeckt wird; 2) die Vergebung der Sünden für Viele, d. h. für alle Gläubige, Matth. XX, 28. XXVI, 28., inwiefern nämlich der Tod Christi für die Gläubigen ein Unterpfand der göttlichen Liebe ist Joh. III, 16. (vgl. Röm. V, 8. VIII, 32.); 3) die Heiligung der Gläubigen, indem ohne seinen Tod der Paraklet nicht kommen könnte, der Geist, der sie in alle Wahrheit führen wird Joh. XVII, 19. XVI, 7. vergl. XIV, 28. XVI, 19—28.; 4) die Vermehrung der Jüngerschaft und die Vereinigung aller Gläubigen unter ihm als dem Haupt und Hirten Joh. XII, 24. 32. X, 16. XI, 51. f. Daher betrachtet er seinen Tod als seine Verherrlichung XII, 23. XVII, 1. Im Wesentlichen haben wir dieselben Ideen vom Tode Christi auch bei Paulus gefunden; nur die Form und Verknüpfung der Vorstellungen ist bei ihm, dem jüdisch-christlichen Dogmatiker, eine andere. Diese Differenz erstreckt sich bis auf die einzelnen Begriffe, von denen einige bei Paulus und Johannes nach ihrer subjektiven Denkweise mehr oder weniger eigenthümlich aufgefasst und ausgeprägt sind. Diess gilt zunächst besonders vom Begriffe der Kindschaft der Gläubigen im Verhältniss zu Gott. Wir haben im 2. § gesehen, wie Paulus den Begriff der υἱοθεσία, vornehmlich im Gegensatz gegen die νηπιότης und δουλεία, aufgefasst hatte und theils das liebe- und vertrauensvolle Verhältniss zu Gott, theils das Erbrecht des Sohnes als die Hauptmomente desselben dachte. In den drei Evangelien bezeichnet der Ausdruck »Kinder Gottes« meistens die Aehnlichkeit mit Gott, z. B. Matth. V, 9. 45. Luk. VI, 35. Weit tiefer hingegen und man möchte sagen mystisch ist der Begriff von Johannes aufgefasst, indem er auf eine geistige Zeugung durch Gott zurückgeht. Wie er sich den Begriff eines τέκνον θεοῦ oder

des ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι denkt, geht hervor aus Joh. I, 12. u. f. 1 Joh. III, 9. IV, 7. V, 1. 2. 4. Von Gott erzeugt ist, wer τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν in sich aufgenommen hat, in der Wahrheit und dem Lichte Christi lebt, Gott, der uns seinen Sohn geschenkt hat, liebt, und seine Gebote hält, indem er die Brüder liebt. Ein solcher ist dann auch ein wahrhaft Freier; wer die Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde, und nur die ἀλήθεια, welche Christus selbst, das Licht der Wahrheit, ist, befreit von der Knechtschaft der Sünde Joh. VIII, 31 bis 36. Joh. I, 12. wird die ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι von der πίστις abgeleitet (gerade wie nach Paulus das πνεῦμα durch die πίστις bedingt ist) und insofern auch auf die Liebe Gottes zu den Menschen gegründet (1 Joh. III, 1. Joh. XVI, 27.), womit verwandt ist der Ausspruch Christi, dass nur durch den Sohn der Weg zum Vater gehe (Joh. XIV, 6. vgl. mit XII, 44.). Das Gezeugtsein aus Gott erinnert uns auch an den Ausspruch Christi bei Johannes III, 3. u. f., dass der Mensch ohne die neue Geburt nicht in das Reich Gottes eingehen könne; und es fragt sich, ob diese Johanneische Wiedergeburt mit der Paulinischen παλιγγενεσία einerlei ist, oder inwiefern etwas Verschiedenes. Zuvörderst ist der Zusammenhang zu betrachten, in welchem diese Erzählung von Nikodemus im dritten Capitel mit den letzten Versen des zweiten Cap. steht. Im 23. Vers wird erzählt, viele hätten an Jesum geglaubt, um der Zeichen willen, die er am Feste gethan hatte; aber Jesus hätte ihnen kein Vertrauen geschenkt. Als ein Beispiel solcher Leute wird uns nun ein Pharisäer und Schriftgelehrter vorgeführt; dieser kommt zu Jesu mit der Erklärung, dass er wegen der Zeichen, die er gethan, an seine göttliche Sendung glaube, und will sich damit bei ihm als dem Stifter der neuen Theokratie empfehlen. Allein Jesus lässt ihm aus seinem Wunderglauben nichts gehen, und

weist ihn vielmehr von diesem äusserlichen und fleischlichen Glauben auf das Geistige, auf die tief im Innern vorgehende Umwandlung des Gemüthes, welche allein zum Eintritt in das Gottesreich befähige. Die von Nikodemus ganz übersehene Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche drückt er aus mit den Worten: *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν* *). Ueber diese Forderung gibt Nikodemus seine Verwunderung zu erkennen, indem er bei der sinnlichen Auffassung einer zweiten Geburt stehen bleibt und diese für unmöglich hält. Nun kommt Jesus der, sei es nun verstellten oder wirklichen Unwissenheit und Verstandesbeschränktheit desselben zu Hülfe, indem er erstlich das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* sowohl seinem Inhalte nach als ein *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*, als auch durch den Gegensatz des *γεγεννῆσθαι ἐκ τῆς σαρκὸς* erklärt, und indem er zweitens an einem Beispiele aus der sinnlichen Welt die Natur und Beschaffenheit des aus dem Geiste Gebornen anschaulich zu machen sucht. Das *ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι* bezeichnet die Substanz und das Princip des neuen Lebens; in *ἐξ ὕδατος γεννηθῆναι* liegt ohne Zweifel der Wink, dass die Taufe das Symbol der innern Reinigung sei; darum wird mit ihr der eigentliche Eintritt in das Reich Gottes verbunden, weil sie als das Bekenntniss des Sichanschliessenwollens an das Reich Gottes anzusehen ist. Mit dieser Geburt aus dem Geiste, fährt Christus dann weiter fort, verhält es sich gerade umgekehrt wie mit

*) *Ἄνωθεν* in der Bedeutung *denuo, von Neuem*, zu nehmen, würde gut in den Zusammenhang passen, da Nikodemus sich besonders über die abermalige Geburt befremdet; allein auch die Geburt *von oben* ist eine abermalige, und die Auslegung *von oben* wird dadurch bestätigt, dass Johannes *ἄνωθεν* noch dreimal in derselben Bedeutung gebraucht, nämlich III, 31. IX, 11. XIX, 23. Es ist also s. v. a. das Johanneische *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι*.

der Geburt aus dem Fleische; die letztere kann man immer leicht nachweisen und das Produkt ist stets ein endliches und beschränktes; nicht so verhält es sich mit der Geburt aus dem Geiste, sondern, so wenig man den Ursprung und die Grenzen des Windes nachweisen kann, eben so wenig bei dem aus dem Geiste Gebornen den Ursprung und die Grenzen dieses wirkenden Princips des Geistes; es ist ein in seinen Anfängen Unerklärbares und in seinen Wirkungen Unbeschränktes.

Der γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (oder ἐκ τοῦ ϑεοῦ, weil es das πνεῦμα ϑεοῦ ist) ist gleich dem Paulinischen πνευματικός, der γεγεννημένος ἐκ τῆς σαρκὸς ist der, den Paulus σάρκινος nennt. Die neue Geburt aber ist dem wesentlichen Inhalte nach gleich der Paulinischen παλιγγενεσία; die Differenz ist nur eine untergeordnete und nur in den Worten, nicht in den Gedanken, nämlich diese: 1) Nach dem Paulinischen Ideenzusammenhang ist nicht die Palingenesie die Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes oder den Stand der Gnade, sondern die πίστις; die nothwendige und unmittelbare Folge der πίστις aber ist die Palingenesie; 2) Paulus gebraucht nicht den Ausdruck des Geborenseins aus Geist, wiewohl auch nach ihm die Palingenesie nur durch Hülfe des Geistes zu Stande kommt, sondern er stellt sie dar als ein Begrabenwerden des alten Menschen und Auferstehen eines neuen Menschen; diese Veränderung aber sieht Paulus an als eine nothwendige Folge der πίστις; denn der Gläubige σύμφυτος γίνεται τῷ ὁμοιώματι τοῦ χριστοῦ, der insofern Repräsentant und Vorbild aller Gläubigen ist. Zu dieser Form der Vorstellung passt dann auch das Bild der Taufe als eines Unter- und Auftauchens besser als wie es bei Johannes mit der Geburt aus dem Geiste in den Worten ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος γεννηϑῆναι verbunden ist. Dieselbe ἀναγέννησις und zwar objektiv durch den λόγος ξῶν

θεοῦ oder den λόγος ἀληθείας, subjektiv durch die πίστις lehren auch Petrus und Jakobus. Vgl. 1 Petr. I, 22. Jak. I, 18. Wenn 1 Joh. III, 6. 9. V, 18. gesagt wird, der aus Gott Geborne könne nicht sündigen, so ist hier von der Idee eines Christen, nicht von der zeitlichen Wirklichkeit die Rede, in welcher die Sünde niemals gänzlich ausgetilgt werden kann; aber der Wille des aus Gott Gebornen ist nicht mehr fleischlich, sondern geistlich; der überwiegende Zug in ihm, seine Grundrichtung ist das Einswerden mit Gott, daher einzelne Sünden desselben nur momentane, vorübergehende Schwankungen sind; es gilt von ihm was Paulus sagt: ἡ ἁμαρτία αὐτοῦ οὐ κυριεύσει Röm. VI, 14. Nach 1 Joh IV, 7. ist die Liebe ein Kennzeichen des aus Gott Geborenseins, weil Gott die Liebe ist; nach V, 1. der Glaube, dass Jesus der Christus sei (vgl. Joh. I, 12. 13.) und in diesem Glauben an das durch Christum gestiftete Reich Gottes liegt eine die Welt besiegende Kraft, V, 4. Glaube und Liebe aber sind dem Johannes die unzertrennlichen Elemente des Christenthums. Vgl. z. B. 1 Joh. IV, 15—21. Nur mit ein paar Worten wollen wir noch daran erinnern, wie auch in diesem Punkte die Darstellung der beiden Apostel ein Produkt ihrer Individualität und ihres geschichtlichen Verhältnisses zu Christo ist. Bei dem einen geht alles hervor aus der Unmittelbarkeit der Anschauung (daher jenes öftere τεθεάμεθα und ἑωράκαμεν) und aus der Tiefe des von der Liebe Gottes und Christi durchdrungenen Gemüthes; bei dem andern ist alles aus der unmittelbaren Offenbarung Christi entsprungen, aber durch die dialektische Reflexion hindurchgegangen, so dass es das Gepräge eines logischen Gedankenzusammenhanges bekommen hat. — Hauptgedanke des Petrus, wenigstens des ersten Briefes, ist der auferstandene und in seine Herrlichkeit eingegangene Christus, der auch die Gläubigen durch Leiden in diese Herrlich-

keit einführen will, daher überall die lebendige Hoffnung, zu der die Gläubigen wiedergeboren sind (1 Petr. I, 3. 13. u. s. f.) hervorgehoben und daraus die Verpflichtung sowohl zur Heiligung, als zur Ausdauer in der Trübsal hergeleitet.

Der Brief des Jakobus endlich ist rein paränetischen Inhaltes und dieser (was sehr auffallend ist) ohne alle dogmatische Begründung, so dass sich ausser der eigenthümlichen Auffassung des Begriffes der *πιστις* wenig Didaktisches daraus herleiten lässt. Ueber die Art, wie sich der Verfasser — ebenfalls rein praktisch — die Erlösung von der Sünde gedacht haben mag, findet sich einzig I, 21. u. f. eine Andeutung. Wenn man den Paulus den Apostel des Glaubens, den Johannes den der Liebe, den Petrus den der Hoffnung nennt, so könnte man den Jakobus den der Gerechtigkeit nennen.

§ 1.

Πιστις, ἀγάπη, ἐλπίς.

Wir haben im 3. § gesehen, wie aus dem Tode des selbstischen Menschen das neue Leben des Christen hervorgeht, das im Geiste Gottes gewurzelt ist, welcher die Einzelnen durch den Glauben Christo gleichsam einbildet und einpflanzt und sie so dem Begriffe des vollkommenen Menschen assimilirt. Dieser allgemeine Begriff des neuen Lebens in Christo wird vom Paulus im Besondern dargestellt als ein Leben in der *πιστις*, *ἀγάπη*, *ἐλπίς.* Diese Trias von Begriffen umfasst das christliche Wissen und Wollen, und wir haben zunächst ihren Inhalt und ihr gegenseitiges Verhältniss zu bestimmen. Die Stelle, in welcher diese Trias als solche aufgeführt wird, ist 1 Kor. XIII, 13. (vgl. 1 Thess. I, 3.

V, 8. Tit. II, 2. Kol. I, 4. 5. 23. *). Der Zusammenhang ist dort der, dass Paulus vor der Ueberschätzung der Geistesgaben warnt und dagegen die Liebe empfiehlt, ohne welche jene Gaben keinen Werth haben; die Liebe werde niemals aufhören, die Gaben aber seien etwas Lückenhaftes und werden verschwinden, wenn das Vollkommene sich offenbaren werde; bisdahin aber bleibe noch Glaube, Hoffnung und Liebe, und von diesen sei die Liebe das Grösste. Das letztere theils wegen ihrer innern Vorzüglichkeit, indem sie dem Glauben und der Hoffnung erst ihren wahren Werth gibt und uns in die reale Gemeinschaft mit Gott bringt (vgl. 1 Joh. IV, 7.), theils vornehmlich, weil sie auch dann nicht vergeht, wenn alles Andere aufhören wird; die *πίστις* und *ἐλπὶς* stehen nämlich mit dem *βλέπειν δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* und *γινώσκειν ἐκ μέρους* in Verbindung (vergl. 2 Kor. V, 7. 18. Hebr. XI, 7. Röm. VIII, 24.), und werden also aufhören, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden **). Sonst wird der Inhalt der *πίστις* und *ἐλπὶς* hier nicht näher bestimmt; indessen ergibt sich schon aus dem Zusammenhang, dass sie nicht in einem allgemeinen Sinne (in welchem sie sonst bei Paulus allerdings auch vorkommen, wie z. B. *πίστις* für Vertrauen, Zuversicht, Ueberzeugung, z. B. Röm. XIV, 23. oder Treue, wie Tit. II, 10.), sondern in dem specifisch christlichen, d. h. mit Beziehung auf die durch

*) Auch in Stellen, wo diese drei Begriffe nicht ausdrücklich gesetzt sind, liegen sie doch bisweilen dem Gedankenzusammenhang zum Grunde, z. B. Phil. I, 9. 10. 1 Kor. I, 5—7.

**) Theodoretos: *Ἔδειξε παυόμενα τὰ χαρίσματα, μόνην δὲ τὴν ἀγάπην μένουσαν· ἔδειξε δὲ καὶ τῶν γνωμικῶν κατορθωμάτων αὐτὴν ὑπερέχουσαν. περιττὴ γὰρ πίστις ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ, τῶν πραγμάτων ἐναργῶς φαινομένων· εἰ γὰρ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις* (Hebr. XI, 1.), *πραγμάτων φαινομένων οὐκέτι χρεία τῆς πίστεως. οὕτω καὶ ἐλπὶς ἐκεῖ περιττή· ἐλπὶς*

Christum gestiftete Erlösung zu verstehen seien. Die *πίστις* ist das auf die Erkenntniss, dass Jesus der Christus, der Stifter des Gottesreiches sei, gegründete vertrauensvolle Sichanschliessen an ihn, das Ergreifen der durch ihn uns angebotenen Gnade Gottes und die Hingabe des ganzen Gemüthes an ihn. (*Τὸ ἔργον τῆς πίστεως* 1 Thess. I, 3. vgl. 2 Thess. I, 11. ist die Verwirklichung des christlichen Glaubens, s. v. a. *πίστις ἐνεργουμένη* Gal. V, 6.); die *ἐλπὶς* ist die feste Hoffnung, dass das Reich Gottes auch im geschichtlichen Gebiete werde realisirt werden, dass durch den völligen Sieg des Christenthums das Aeussere mit dem Innern in harmonische Uebereinstimmung werde gebracht werden. Im eigentlichen Centrum steht die *ἀγάπη*, welcher als Bedingung vorangehen muss die *πίστις*, und welcher sich anschliessen wird die *ἐλπὶς* als das auf die *πίστις* gegründete Erwarten der in aller Zukunft sich realisirenden *ἀγάπη θεοῦ*. — Auf dieses einfache Verhältniss sind auch die Aussprüche in den nicht didaktischen Stellen zurückzuführen. So hängt auch nach Röm. V, 3. u. f. die *ἐλπὶς* von der *πίστις* ab und wird von dieser *ἐν ταῖς θλίψεσιν* erzeugt, indem der Apostel die *ἐλπὶς* aus dem Bewusstsein ableitet, sich durch die Ausdauer (*ὑπομονὴ*) in Leiden als echt bewährt zu haben, und sagt, dass sie den, der sich ihr hingibt, nicht zu Schanden werden lasse, d. h. täusche (wie ein leeres aus der

γὰρ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; (Röm. VIII, 24.) *ἡ δέ γε ἀγάπη ἐκεῖ μᾶλλον ἔχει τὸ κράτος, τῶν παθῶν παυομένων, καὶ τῶν μὲν σωμάτων ἀφθάρτων γενομένων, τῶν δὲ ψυχῶν οὐκέτι νῦν μὲν ταῦτα, νῦν δέ ἐκεῖνα προαιρουμένων.* Aehnlich Chrysostomos. — Doch fragt es sich noch, ob *νυνὶ δὲ* in 1 Kor. XIII, 13. nicht eher die Bedeutung *atqui* habe. In diesem Fall wäre *μένειν* von dem bleibenden Werthe jener drei Tugenden zu verstehen, gegenüber dem vergänglichen Werthe der Geistesgaben.

Trägheit erzeugtes Hirngespinnst), weil der uns mitgetheilte göttliche Geist ein sicherer Bürge ist für die Liebe Gottes zu uns, und wir durch diese Liebe Gottes, welche sich im Tode Christi geoffenbaret hat (Vs. 8.), mit Gott versöhnt, in ein freundschaftliches Verhältniss zu ihm gebracht worden sind, so dass wir, da das Grösste geschah, nun auch auf das Kleinere, auf Schutz und Rettung mit Sicherheit rechnen dürfen (VIII, 32.). Vollends aber wird diese Rettung den Gläubigen durch die Auferstehung Christi gewährleistet, daher in dieser Beziehung die Auferstehung von dem Apostel als das in Vergleich mit dem Tode Christi noch grössere Moment des Erlösungswerkes dargestellt wird, z. B. Röm. V, 10. und VIII, 34. Der Tod Christi bewirkte gleichsam nur das Negative, die allgemeine Bedingung der Erlösung, nämlich die Aufhebung der Schuld und Strafe; aber die Auferstehung versichert uns auch des Positiven, der einstigen Theilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit des auferstandenen und mit königlicher Macht und Würde herrschenden Christus, und gewährleistet sichern Schutz und Rettung aus aller feindlichen Gewalt. Auf der Auferstehung Christi ruht demnach die Hoffnung der Gläubigen (vgl. besonders 1 Petr. I, 3. u. f. u. öfters in ds. Br.), welche für sie ein Grund der muthigen Ausdauer ist (welche letztere dann auch ihrerseits nach Röm. V, 4. die gute Hoffnung bewährt und befestigt) und eine Quelle der Tapferkeit und Kraft, als aus dem Tode der Sünde geistlich Auferweckte in einem neuen Leben zu wandeln und alles feindliche Böse zu besiegen Eph. II, 5. VI, 10. Kol. II, 12. 13. III, 1. 1 Thess. V, 8. Diess ist es, was Paulus die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως χριστοῦ* nennt Phil. III, 10., die sich vorzüglich in der *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ* erweist, in dem muthvollen und standhaften Ertragen von Leiden um des Bekenntnisses Christi willen. Hiezu muss der Nachfolger

Christi bereit sein, wie er selbst sagt Matth. X, 21—38. XVI, 24. Luk. XIV, 27. Vgl. 1 Petr. II, 21.

Da die ἐλπὶς so eng mit der ὑπομονὴ verbunden ist, so nimmt letztere etwa die Stelle von jener in der Trias ein; z. B. Tit. II, 2. *) 1 Thess. I, 3. wird beides verbunden, ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ (vgl. 2 Thess. III, 5.). — Da dieser Brief wahrscheinlich unter den vorhandenen der zuerst geschriebene ist, so ergibt sich, dass die Trias schon frühe zum Lehrtypus des Paulus gehörte. — Röm. VIII, 25. wird ἐλπίζειν erklärt durch δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι. Röm. XV, 13. heisst Gott ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος, XV, 5. θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως, vgl. 2 Kor. I, 7. — Dann ist sie auch mit der σωτηρία verbunden, 1 Thess. V, 8. ἐλπὶς σωτηρίας, und Röm. VIII, 24. τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Die σωτηρία wird sonst von der πίστις abhängig gemacht, z. B. Röm. X, 9., wo jedoch das Futurum nicht unbeachtet gelassen werden darf. Von der πίστις ist die δικαιοσύνη und εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν (Röm. V, 1.) die unmittelbare Folge; diese ist aber nur im innern Bewusstsein **); die σωτηρία ist (nach der jüdischen Vergeltungslehre) die Folge der δικαιοσύνη, eigentlich die Errettung am Tage des Zornes und Gerichtes; fassen wir den Begriff ganz allgemein, so ist es die Uebereinstimmung des Aeussern, was nicht von dem Menschen abhängt (wie z. B. die Weltverhältnisse),

*) 2 Tim. III, 10. gehört nicht hieher; πίστις scheint in dieser Stelle das Vertrauen auf Gott überhaupt, namentlich in der von vielen Leiden und Widerwärtigkeiten begleiteten apostolischen Amtsführung zu sein.

**) Einzig in seiner Art ist der Ausdruck πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδέχεσθαι Gal. V, 5., mit dem Geiste, d. i. im Besitz des Geistes aus dem Glauben Hoffnung auf Rechtfertigung schöpfen — was mit Beziehung auf das künftige Gericht gesagt ist. Vgl. über diese Stelle § 1. S. 93.

mit jenem innern Gefühle der Liebe Gottes; durch die Entwickelung und Verbreitung des Reiches Gottes, besonders aber bei der *παρουσία* des Herrn (wovon im folg. Abschn.) wird diese Uebereinstimmung hervorgebracht werden, und die, welche glauben, d. h. an dem Reiche Gottes Theil haben, werden sich derselben zu erfreuen haben. Die *ἐλπὶς* ist die zuversichtliche Hoffnung zunächst auf die künftige Seligkeit, und dann überhaupt auf den (jene bedingenden) Sieg und die Vollendung des Reiches Gottes, und also konnte der Apostel sagen, *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, durch die Hoffnung haben wir die Errettung gewonnen, mittelst der Hoffnung ist die künftige Seligkeit unser, die Befreiung von dem Drucke und den Leiden, unter denen wir bis jetzt noch seufzten (*τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*, Röm. VIII, 23.). Die doppelseitige Abhängigkeit der *σωτηρία* rechtfertigt sich vollkommen aus der Verwandtschaft der beiden Begriffe *πίστις* und *ἐλπὶς*; denn auf der einen Seite ist die *ἐλπὶς* gar nicht möglich ohne die *πίστις*, und auf der andern Seite schliest die vollkommene *πίστις* die *ἐλπὶς* schon in sich; ja die *πίστις*, inwiefern sie sich auf etwas künftiges bezieht, ist die *ἐλπὶς* selbst *). So begreift man, wie Paulus die *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* ebenso wohl durch die *πίστις* als durch die *ἐλπὶς* vermittelt darstellen konnte. Die Frucht der *ἐλπὶς* aber ist die *ὑπομονὴ ἐν ταῖς θλίψεσιν* und die *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Von dem Gegenstande der *ἐλπὶς* wird in der Darstellung der Vollendung des Reiches Gottes näher die Rede sein; jetzt hatten wir sie nur erst als christlichen Gemüthszustand zu betrachten.

(* Daher die *πίστις* oft in dem umfassendern Sinne vorkommt, wo die *ἐλπὶς* mit eingeschlossen ist, und so allein mit der *ἀγάπη* verbunden wird, z. B. Gal. V, 6. 2. Tim. I, 13. (vgl. 1 Tim. I, 14.) Eph. III, 17. 18. 1 Thess. III, 6.

Die Liebe ist nach Paulus das leitende Princip und die treibende Kraft in dem Verhältnisse des Christen zu den andern Menschen; und zwar versteht er darunter nicht nur die Aeusserungen derselben in Thaten und Werken (ὁ κόπος τῆς ἀγάπης, 1 Thess. 1, 3.), wie z. B. hülfreiche Dienstleistungen und wohlthätige Unterstützungen, die möglicherweise sogar von der ἀγάπη entblösst sein können, aber erst dadurch, dass sie aus dieser hervorgehen, ihren Werth erhalten (1 Kor. XIII, 3.) sondern die ἀγάπη ist an sich etwas durchaus Innerliches, die Gesinnung des Christen, aus welcher sein ganzes Thun hervorgeht, nämlich der uneigennützige Sinn dessen, der nach dem Vorbilde Christi niemals sich selbst im Auge hat, sondern rein von allen selbstsüchtigen Motiven nur zum Dienste der Brüder leben und wirken zu müssen glaubt. Das Princip der ἀγάπη ist also das μὴ τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν, ἀλλὰ τὰ τῶν ἑτέρων Phil. II, 1—4. Fassen wir die ἀγάπη von diesem umfassenden Gesichtspunkt auf, so begreifen wir, wie der Apostel in jener schönen Schilderung 1 Kor. XIII, 4—7. vgl. Röm. XII, 9—21. Phil. a. a. O. die ἀγάπη als die Quelle der μακροθυμία, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη, χαρά, ἀγαθωσύνη φιλαδελφία, πίστις, πραότης darstellen und daher auch Kol. III, 14. den σύνδεσμος τῆς τελειότητος, das Band aller Vollkommenheit, d. i. den Inbegriff aller Tugenden nennen konnte. Und eben weil sie dieses ist, so liegt in ihr auch die Erfüllung des Gesetzes, sie ist τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου (Röm. XIII, 8—10. Gal. V, 14.); das Gesetz enthält eine Menge meist negativer Vorschriften, und müsste unendlich sein, wenn die ganze Sittlichkeit in solchen einzelnen Geboten und Verboten erschöpft werden sollte, die Liebe aber ist diejenige thätige Gesinnung im Menschen, aus welcher nicht nur nichts Böses hervorgehen kann, sondern welche allein alles Gute von selbst hervorbringt; und

somit wird das ganze Gesetz in der Liebe zusammengefasst. — Paulus verbindet die *ἀγάπη* besonders gern mit der *πίστις* (wie z. B. in obigen Stellen), weil der Glaube an Christum die Gegenliebe sowohl als die Liebe zu den Brüdern erzeugt. Auch mit dem *πνεῦμα* kommt sie nicht selten in unmittelbarer Verbindung vor; Röm. XV, 30. steht der Ausdruck *ἀγάπη τοῦ πνεύματος*, Kol. I, 8. *ἀγάπη ἐν πνεύματι*; Phil. II, 1. steht die *κοινωνία πνεύματος* zwischen der *ἀγάπη* und *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*, und Gal. V, 22. heisst die *ἀγάπη*, in Verbindung mit andern ähnlichen Eigenschaften, *καρπὸς τοῦ πνεύματος*. Inwiefern es eine Lehre des Apostels war, dass der wesentliche Inhalt des Gesetzes von denen erfüllt werde, welche nach der Regel des Geistes wandeln (*κατὰ πνεῦμα περιπατοῦσι*, s. § 3.), so steht das *πνεῦμα* schon darum in einer realen Beziehung zu der *ἀγάπη*, welche selbst die Erfüllung des Gesetzes ist. Das Verhältniss kann aber kein anderes sein, als dieses, dass das *πνεῦμα* die im Glauben an Christus wurzelnde, allgemeine, den ganzen Menschen beseelende und erneuernde, unvergängliche Kraft Gottes ist, die *ἀγάπη* nebst den synonymen mehr auf Einzelheiten sich beziehenden Eigenschaften die in Gesinnung und That des Christen sich offenbarende Wirkung jener Kraft, in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss der Menschen zu einander bezeichnet. Daher wird die *ἀγάπη* von dem Apostel (a. a. O.) *καρπὸς τοῦ πνεύματος* genannt, und in diesem Verhältniss ist auch das schöne Wort, *θεοδίδακτοι εἰς τὸ ἀγαπᾷν ἀλλήλους* (1 Thess. IV, 9.) gegründet.

Wie Christus selbst (vgl. Matth. XXII, 39. V, 44—48. Luk. X, 27.), und unter den Aposteln vornehmlich Johannes (Joh. XIII, 15. XV, 12. u. f.), auf die Liebe als

das Kennzeichen eines Jüngers hingewiesen, das bedarf wohl keiner Erörterung. Insbesondere stellt Johannes die Liebe als unzertrennlich dar von dem Glauben an Christum, in welchem die Liebe Gottes sich offenbarte; so dass, wer die Bruderliebe nicht habe, auch die Liebe Gottes in Christo nicht könne erkannt haben. 1 Joh. III, 10—18. IV, 7. 8. 11. 12. IV, 19— V, 3. Aehnliches findet sich auch bei Paulus; nur ist es nicht gerade das eigentliche Centrum seiner Lehre, wie bei Johannes. Bei Jakobus II, 8. heisst die Liebe *νόμος βασιλικός*, wo *νόμος* ein eben so uneigentlicher Ausdruck ist als die *ἐντολή* Joh. XV, 12. Mit der *πίστις* wird sonst die *ἀγάπη* nirgends unmittelbar verbunden, mittelbar, und zwar durch eine Reihe von Zwischengliedern, auf eine eigenthümliche Weise 2 Petr. I, 5—7., wo die *πίστις* den Anfangs-, die *ἀγάπη* den Endpunkt der Fortschreitung bildet. Die *φιλαδελφία* bezieht sich nur auf die Glaubensgenossen und ist einerlei mit der *ἀγάπη εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* Kol. I, 4.; die *ἀγάπη* überhaupt hingegen ist ganz allgemein und auch auf die Nichtchristen sich erstreckend, aber von der *φιλαδελφία* und *πίστις* abhängig, geschieht nämlich in der Hoffnung, dass auch sie Brüder würden. Mit der *πίστις* wird die *ἐλπίς* verbunden 1 Petr. I, 21. Sonst ist es das Eigenthümliche des ersten Briefes Petri, dass hier der Gemüthszustand des Christen vorzugsweise als Hoffnung dargestellt ist. Wie Christus durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit einging, so sollen auch die an ihn Glaubenden in der gegenwärtigen (kurzen) Trübsal und Verfolgung mit festem und freudigem Vertrauen warten auf die künftige Verherrlichung und Beseligung im Reiche Gottes, wann Jesus sich als der Christus offenbaren wird. Diess ist der Hauptgedanke, der dem Briefe zum Grunde liegt vgl. I, 3—6. 9. 11. 13. III, 22. IV, 13. V, 1. 4. 10. Es ist diess aber nicht eine träge und sinn-

liche Hoffnung, sondern eine ernste, heilige und nüchterne, die den Christen stets zur Heiligung und würdigen Vorbereitung auffordert, ganz im Einklang mit 1 Joh. II, 28. III, 3. — In dem Sinne, wo die *ἐλπὶς* mit inbegriffen ist, kommt die *πίστις* besonders in dem Hebräerbriefe vor; vgl. XI, 1. u. f.

§ 5.

Ἡ περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ χριστοῦ.

Wenn wir das Bisherige überblicken, so hatten wir eine fortschreitende Entwickelung von der in der Sendung Christi sich offenbarenden Liebe Gottes bis zu der in dem Leben des neugeschaffenen Menschen sich zeigenden Frucht des Geistes. Da nun die ganze Reihenfolge abhängt von der Güte und Milde Gottes, der *χάρις τοῦ ϑεοῦ*, die in Christo sich offenbarte, so sieht Paulus die neue Gestaltung des Lebens an als ein durch Christum den Menschen Geschenktes und auf sie Uebergegangenes, und als ein Gegenbild (*ἀντίτυπος*) zu der von Adam ausgehenden Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes (S. Th. I. Abschn. 2.) Röm. V, 12—19. Wie von Adam die Sündhaftigkeit und durch die Theilnahme an dieser Tod und Verdammniss über die Menschheit sich verbreitete, so von Christo das göttliche Gnadengeschenk der Lossprechung von Schuld und Strafe und der Beseligung. Paulus setzt Vs. 18. einander entgegen das *παράπτωμα τοῦ ἑνὸς* und das *δικαίωμα τοῦ ἑνός*. Jenes drückt eigentlich nur eine einzelne That aus; wir haben aber a. a. O. gesehen, wie diese That durch die *ἁμαρτία* begründet ist. Eben so drückt das *δικαίωμα* zunächst nur eine einzelne gerechte Handlung aus; aber Paulus braucht es nicht von einer einzelnen That

Christi, etwa von seinem Tode verstanden zu haben, sondern δικαίωμα kann wie das folgende ὑπακοὴ den ganzen Gehorsam Christi gegen Gott, sein ganzes Gott wohlgefälliges Leben umfassen; nur muss man aus dem Begriffe des Gehorsams alle Nöthigung und jedes unlautere Motiv entfernen, dagegen die freie Kraft der Gesinnung mit einschliessen, sonst kommt das vollkommene δικαίωμα nicht heraus. Durch den Ausdruck δικαίωμα τοῦ χριστοῦ würde zugleich schön bezeichnet, wie das ganze Leben Christi nur Eine ununterbrochene Erfüllung des göttlichen Willens, eine einzige grosse That der Liebe gewesen sei. Doch möchte ich nicht dagegen streiten, wenn man δικαίωμα und ὑπακοὴ lieber bloss von der Erlösungsthat Christi, seiner vollendeten Hingabe in den Willen des Vaters, der ihn gesendet, mithin von seiner Aufopferung zur Versöhnung der Menschheit mit Gott verstehen will. Vergl. Phil. II, 8. Eph. V, 2. Röm. V, 9. 10. Hebr. V, 8. Auf welche Weise nun diese aus dem Willen Gottes hervorgehende grosse Erlösungsthat Christi den andern Menschen zur Gerechtmachung ihres Lebens diene (so dass Christus selbst ihnen zur Gerechtigkeit wird, 1 Kor. I, 30.), darüber erklärt sich Paulus an dieser Stelle nicht; er hatte es in demselben Briefe da gethan, wo er erwies, dass die Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben komme, d. h. aus dem gläubigen Vertrauen auf die in Christo erschienene Gnade Gottes und aus der Hingabe des ganzen Gemüthes an Christus. (Vgl. § 1.) Hier stellt er nur eine Vergleichung auf zwischen der Sündhaftigkeit und der Gerechtigkeit, wie beide ein auf die Menschen Uebergegangenes, ihnen Mitgetheiltes seien, wie Adam und Christus die beiden Anfangspunkte eines einander entgegengesetzten Gesammtlebens, und gleichsam die beiden einander fliehenden aber die Masse an sich ziehenden Pole der Menschheit seien. (Vgl. auch 1 Kor. XV, 21. 22.)

In dieser Vergleichung zeigt jedoch Paulus wiederum eine Ungleichheit. Nämlich der Einfluss, den Christus, der Typus der pneumatischen Natur, auf das Menschengeschlecht ausübt, ist weit grösser, als der des Adams, des Typus der psychisch-physischen Natur. Vs. 15.: »Von Adam verbreitete sich Sünde und Uebel, und der Tod gewann eine Herrschaft; aber so mächtig auch das verderbende Princip wirkte, so erweist sich doch die Begnadigung und Seligkeit, die Gott durch Christum den Menschen schenkte, die geistige Sünde und Tod überwindende Kraft, die durch ihn über die Menschheit sich ergoss, als weit mächtiger, reichlicher, umfassender.« Dass die Macht Adams von der Macht Christi überwunden werde, das beweist der Apostel Vs. 16. Der erste Satz ist elliptisch, und kann so ergänzt werden: *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ κρίμα, οὕτω δι' ἑνὸς δικαίου τὸ δώρημα τῆς δικαιοσύνης.* »Nicht auf gleiche (quantitativgleiche) Weise verbreitete sich von dem einen Anfangspunkte, dem sündhaftigen Menschen, die verwerfliche Sündhaftigkeit, wie von dem andern, dem gerechten Menschen, das Geschenk der Gerechtigkeit (Schuld- und Straflosigkeit). Denn das Gericht von Einem ausgehend gereichte zur Verdammniss Aller (*τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα*), d. h. die Strafe für die Sünde, welche zunächst nur den Einen, den Adam, traf, erstreckte sich auch auf alle seine Nachkommen, die derselben Sündigkeit theilhaftig wurden, und so gewann der Tod und die Verdammniss leicht den Sieg und die Herrschaft. Aber nachdem nun dieser sündhafte Zustand sich festgesetzt und habituell geworden (*ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*, Röm. V, 17.)*), trat Christus in die Menschheit ein, und

*) Die echt populäre Erläuterung über die fortwirkende Kraft der Sünde gibt **Rütenick** a. a. O. § 10. u. 11.

ungeachtet er die schon gewordene Masse des Verderbens vor sich hatte als eine sich ihm widersetzende Kraft, so ist dennoch der aus der Quelle seines Geistes entspringende Lebensstrom (τὸ χάρισμα) so überreichlich und allmächtig, dass er die alte Masse des Verderbens verschlingt und besiegt (ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων), und die Menschen durch die Befreiung von der Schuld und Strafe in den Stand der Gnade (εἰς δικαίωμα) versetzt. Vs. 17.: Und wenn nun von einem einzigen Fehltritte her der Tod seine Macht und Herrschaft gewann durch den Einen: wie viel eher wird dann, wann das überschwengliche Gnadengeschenk der Rechtfertigung, der Befreiung von der Schuld und Strafe, den Vielen mitgetheilt sein wird, ein allgemeiner Zustand der Gottgefälligkeit und Seligkeit herbeigeführt werden, wie gross und herrlich wird dann der Sieg sein und die Herrschaft des Lebens!« Das ist es, was Paulus *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος* nennt, oder *τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ χριστοῦ* (Eph. III, 8.).

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Gemeinde Gottes. *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ.*

A. Die Entstehung und Bildung der Gemeinde.

§ 1.

Ὁ θεμέλιος κείμενος, Ἰησοῦς χριστός.
Τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου.

In dem vorhergehenden Abschnitte haben wir gesehen, wie nach der Lehre des Paulus die von Gott durch Christum gestiftete Erlösung und Erneuerung des

Lebens sich an den einzelnen Menschen verwirklicht. Von dem subjektiven Bewusstsein des Einzelnen steigen wir nun auf zur Gleichheit und Vereinigung Aller in dem Gesammtleben (dem Leibe, σῶμα), das Christus gestiftet hat (Joh. XVII, 21—23. 26. XVIII, 36. 37. Matth. XXVIII, 19. 20.), und dessen beseelende Kraft, leitendes und beherrschendes Princip Christus ist, das Haupt (κεφαλή), von dem der ganze Körper durch den Geist regiert wird. Eph. IV, 4—6. 15. 16. Kol. III, 19. — Wie das Gebäude auf seinem Fundamente ruht, so die Gemeinde auf Christo als dem Grundsteine (θεμέλιος, ἀκρογωνιαῖος) des göttlichen Baues (1 Kor. III, 11. Eph. II, 20.). Petrus (1 Br. II, 4. 5.) nennt Christum in dieser Hinsicht den lebendigen Stein (λίθον ζῶντα), wie dieser sich selbst das lebendige Brod (Joh. VI, 51.) und das lebendige Wasser (Joh. IV, 10.) genannt hatte, und wie Gott selbst im eminenten Sinne der Lebendige heisst. Der lebendige Stein bedeutet die wahrhafte und lebendige Grundlage der Kirche, die stets für alle Gläubigen der Grund und das Fundament des Lebens ist und sein wird, und auf dem die Gläubigen selbst als lebendige Steine erbaut werden zu einem nicht von Händen gemachten, sondern geistigen Tempel, dessen Grundlage, wie Paulus sagt Eph. II, 20. u. f., die Apostel und Propheten sind, der Eckstein aber Jesus Christus ist, in welchem der ganze Bau zusammengefügt wächst zu einem Tempel, der im Herrn heilig ist (vgl. 1 Kor. III, 16. 2 Kor. VI, 16.), und in welchem nach Petrus (a. a. O.) die Christen als eine geweihte Priesterschaft Gott geistige Opfer darbringen, die ihm angenehm sind durch Jesum Christum. So bezeichnet auch Christus selbst (Matth. XVI, 13—18.) dem Petrus den Glauben an ihn als den Sohn Gottes, als den Felsen, auf dem er seine Kirche bauen wolle. Und eben diess, dass Gott seinen Sohn dazu bestimmt habe, den Grund dieses Baues zu legen,

Stifter und Beherrscher des göttlichen Reiches zu sein, und dass jeder Mensch durch das vertrauensvolle Sichanschliessen (*πίστις*) an Jesum als den Christus (König) Gott wohlgefällig sei und Theil habe an den Gütern seines Reiches, ist auch der Inhalt der apostolischen Verkündigung (Röm. I, 16. 17. X, 8—13.). Paulus nennt diess *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (Apg. XX, 24.), *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* (Eph. I, 13.), *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ* (2 Kor. IX, 13. Gal. I, 7.), *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ χριστοῦ* (Röm. XVI, 25.), *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ χριστοῦ* (Kol. II, 2. IV, 3. Eph. I, 9. 1 Kor. IV, 1.), *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* (Eph. VI, 19.), *θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ* 1 Kor. II, 7.; die Apostel betrachtet er als *ὑπηρέται χριστοῦ καὶ οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* (1 Kor. IV, 1.). Ein *μυστήριον* *), etwas Geheimes, nur den Eingeweihten (*τοῖς μεμυημένοις*) Verständliches und Einleuchtendes, heisst es wohl in gedoppelter Beziehung; erstlich, weil die Juden nicht durch die *πίστις* gerecht werden wollten vor Gott, sondern durch die Werke des Gesetzes, ungeachtet ihnen die Schrift den Abraham als das Vorbild des Glaubens darstellte; vollends aber, weil sie von Jesu nichts wissen wollten, indem ihnen der Kreuzestod dessen, der der Messias sein sollte, ein *σκάνδαλον* war (im subjektiven Sinne — 1 Kor. I, 23. Gal. V, 11.); Jesus Christus ward ihnen zum *λίθος τοῦ προςκόμματος* (*ὑπὸ ἀνθρώπων ἀποδεδοκιμασμένος*) (Röm. IX, 32.) zufolge einer schon von Christo auf sich bezogenen Stelle des Jesaias VIII, 14. XXVIII, 16. und

*) Auch Christus gebraucht den Ausdruck *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* Matth. XIII, 11., aber mehr in Beziehung auf die Erkenntniss der geistigen Natur des messianischen Reiches; Paulus dagegen denkt bei *μυστήριον* mehr an den Rathschluss Gottes, Christum zu senden, und an die Erkenntniss, dass Jesus der Christus sei.

Ps. CXVIII, 22. (vgl. Matth. XXI, 42. u. f. Mark. XII, 10. 11. Luk. XX, 17. Apg. IV, 11. 1 Petr. II, 6. 7.); nachdem die Bauleute den Stein verworfen hatten, war er dennoch Eckstein geworden, des Gebäudes nämlich, an dem sie nicht lebendige Steine werden sollten; nachdem sich die Ungläubigen über Christum geärgert und ihn gekreuzigt hatten, ist er für sie ein Stein des Anstosses geworden (σκάνδαλον im objektiven Sinne), an dem sie sich stiessen und der ihnen zum Fall gereichte*): zweitens, weil sie glaubten, nur für die Juden sei der Messias bestimmt, die Heiden seien dienende Werkzeuge und von dem freudenvollen Reiche des Messias ausgeschlossen, wenigstens die, welche sich nicht dem ganzen Mosaischen Gesetze unterwerfen würden. Darum nennt Paulus die Verkündigung des Glaubens an Jesum als den Messias eine ἀποκάλυψις μυστηρίου (Röm. XVI, 25. I, 17.), eines Geheimnisses**), das von Ewigkeit her (χρόνοις αἰωνίοις) verschwiegen gewesen (σεσιγημένον), unerkannt und verborgen ἀποκεκρυμμένον 1 Kor. II, 7. Eph. III, 9.) geblieben sei, wovon die andern Zeitalter und Geschlechter (ἑτέραι γενεαὶ Eph. III, 5.) nichts wussten (vornehmlich die Periode des Gesetzes, und das jedem, der unter dem Gesetz ist und durch dasselbe vor Gott gerecht werden will, fort und fort verborgen bleibt), das aber geoffenbaret ist durch die prophetischen Schriften, indem sich uns ihre Uebereinstimmung mit der Geschichte und der Verkündigung Jesu Christi enthüllt hat, »dass er der Stein des Anstosses sei, und dass, wer sein Vertrauen auf ihn setze, Jude und Heide, vor Gott gerechtfertigt und gerettet werde.« Vgl. u. a. Röm. IX, 33. X, 11. u. f. Vorzugsweise wird aber das von Paulus ein μυστήριον genannt,

*) Vgl. Steiger zu 1 Petr. I, 7. S. 234. u. f.

**) Vgl. Marheineke's christl. Dogm. § 568.

dass auch die Heiden Theil nehmen können am Reiche Gottes *), *εἶναι τὰ ἔϑνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας τοῦ ϑεοῦ ἐν χριστῷ* (Eph. III, 4—11.), *οὐκέτι ξένους καὶ παροίκους, ἀλλὰ συμπολίτας τῶν ἁγίων καὶ οἰκείους τοῦ ϑεοῦ* (Eph. II, 19.), weil auch er selbst erst durch eine besondere Offenbarung (*ἀποκάλυψις*) zu dieser Erkenntniss kam, nach Eph. III, 3. und Apg. XXII, 17—21. Vgl. 2 Kor. V, 16.

Es ist schon mehrmals, besonders Th. II. Abschn. I. § 1. u. 2., angedeutet worden, wie Paulus und die andern Apostel mit Recht einen grossen Werth auf den Tod und die Auferstehung Christi setzen, weil ohne diese beiden einander gegenseitig bedingenden Thatsachen das Reich Gottes entweder überall nicht, oder doch weder auf eine sichere, noch auf eine allumfassende Weise wäre gestiftet worden. Vgl. u. a. Röm. XIV, 9. Phil. II, 8. u. f. Eigenthümlich Paulinisch und von dem tiefen historischen Blicke des Apostels zeugend ist aber diess, dass er lehrte, durch den Tod Christi sei die Scheidewand, welche Juden und Heiden bisher trennte, hinweggenommen. Eph. II, 14—16. (Vgl. Gal. 13. 14. Kol. II, 14. Apg. XX, 28., wo mit Lachmann zu lesen: *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.* In diesen Stellen ist aber wohl weniger die Aufhebung des Gesetzes selbst, als vielmehr die Aufhebung der Sündenschuld, welche uns von Gott trennte und zu einer Beute des Satans machte, als dasjenige bezeichnet, wodurch die Stiftung der Kirche vermittelt wurde. Hingegen in Röm. VII, 4. ist von der durch Christi Tod und unser Mitsterben vermittelten

*) Der Scholiast bei Matthäi bemerkt zu Eph. III, 5. richtig: *Ἤιδεσαν μὲν γὰρ καὶ πάλαι οἱ προφῆται, ὅτι κληϑήσεται τὰ ἔϑνη· ὅτι δὲ καὶ συγκληρονόμα ἔσται καὶ συμμέτοχα, οὐδαμῶς.*

Befreiung vom Gesetze die Rede, durch welche wir aus der Herrschaft desselben unter die Herrschaft Christi gekommen und gleichsam dessen Eigenthum geworden sind (*εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ* u. s. w.). Dahin gehört auch 2 Kor. XI, 2. Eph. V, 24—27., wo die Gemeinde einem Weibe verglichen wird, das ihrem Manne, Christo, unterthan geworden sein soll. Vgl. überhaupt Th. II. Abschn. I. § 2.) Das Mosaische Gesetz war das die Juden als Nation zusammenhaltende und in der Erkenntniss des göttlichen Willens bewahrende Princip (Gal. III, 23.), und daher auch die Wurzel der Feindschaft (*ἔχθρα*) der Juden gegen die Heiden. Durch die Aufhebung und Ungültigmachung des Gesetzes, welche durch den Tod Christi bewirkt wurde, wird auch die Feindschaft aufgehoben und die Vereinigung der Juden und Heiden vermittelt. Darum ist Christus »der Friedensstifter (*ἡ εἰρήνη*) zwischen beiden Geschlechtern, der die, so zwei waren, in sich selbst, durch seinen lebendigen Geist zu Einem neuen Menschen geschaffen, und die zuvor getrennten, jetzt durch das Kreuz in Einen Leib vereinigten, mit Gott versöhnt, indem er das Gesetz und mit ihm die so lange bestandene Feindschaft getödtet.« — Für die Nichtchristen hingegen, sagt Paulus, sei der Kreuzestod Christi *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρίαν* (1 Kor. I, 18. 23. 24. vgl. Apg. XVII, 18. 32.). Den Juden musste der schimpflichste Tod eines als Messias Verkündigten das grösste Aergerniss sein; den Heiden, die an ein üppiges und sinnliches Leben gewöhnt waren, war die Stiftung eines göttlichen Reiches durch einen gekreuzigten Gottessohn die grösste Thorheit; aber die, denen Gott es geoffenbaret (1 Kor. II, 10.), erkennen darin die Weisheit und Macht Gottes; es ist eine *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ* (II, 7.), eine göttliche Weisheit, die denen verborgen bleibt, denen der Geist Gottes es nicht offenbaret.

§ 2.

Ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ.

Da nun nicht alle Menschen, denen das Evangelium verkündigt wurde, das angebotene Heil ergriffen, so war die Frage, wornach denn die Entstehung des Glaubens, durch welchen der Mensch an dem Reiche Gottes Theil nimmt, sich richte, nach welcher Regel also das Reich Gottes sich vergrössere, unabweislich. Die einzige eigentlich didaktische Stelle hierüber ist Röm. IX. X. XI. Es wurde den Christen von den Juden die Frage aufgeworfen, warum doch, wenn Jesus der Messias sei, so wenige Israeliten, aus deren Volke doch der Messias hergekommen, und für die er bestimmt sei, an ihn glauben, sondern die meisten Gläubigen aus den Heiden seien (vgl. Röm. IX, 1. u. f. 30. u. f.)? Auch die Christen konnten sich fragen, woher es doch komme, dass Gott den Juden so Grosses verheissen, jetzt aber, zur Zeit der Erfüllung, das Heil von ihnen wegwende und den Heiden übertrage? Hat die Verheissung ihre Gültigkeit verloren? oder wie soll man sich sonst die Verwerfung der Juden erklären? So konnte der Judenchrist mit Schmerz, der Heidenchrist mit selbstgefälliger Verwunderung fragen. Hievon geht der Apostel aus, und seine ihm eigenthümliche Erörterung dieser Fragen nimmt durch mehrere Wendungen folgenden Gang:

1) Röm. IX, 6—13. »Die göttlichen Verheissungen sind doch keineswegs ungültig; aber nicht alle Nachkommen Abrahams sind auch Kinder; sondern die Schrift (1 Mos. XXI, 12.) sagt: »»Mit Isaak (nicht mit Ismael) wirst du die verheissene Nachkommenschaft erhalten««; das bedeutet: nicht die leibliche Abstammung von Abraham macht zu Kindern Gottes, sondern die in Folge der Verheissung (ihm) gewordenen Kinder werden als seine Nachkommen angesehen. Diess beweist nicht

nur Isaak, der Sohn der Sara, sondern noch vielmehr die Söhne der Rebekka, die Zwillingssöhne eines und desselben Vaters, Isaaks. Denn da sie noch nicht geboren waren, mithin noch keinem von beiden weder ein Verdienst noch eine Schuld angerechnet werden konnte, hat Gott erklärt, dass er dem Jakob seine Huld schenke, den Esau verwerfe, und diess geschah, damit der erwählende Vorsatz Gottes sich ein für alle Mal als unabhängig erweise von menschlichem Verdienste, und allein abhängig von Gottes Ruf und Willen.«

Um die Gültigkeit der Verheissung und die Wahrhaftigkeit Gottes zu beweisen, gibt also Paulus den Worten der Verheissung statt der buchstäblichen eine allegorische Deutung. Die Erwähnung Isaaks aber als des von Gott dem Abraham geschenkten Sohnes der Verheissung und der Gnade führt den Paulus auf die Zwillingssöhne des Isaaks, und diess führt ihn von dem Beweise der Wahrhaftigkeit Gottes ab, indem nun die Unbedingtheit der göttlichen Gnade Gottes Hauptgedanke wird; er gebraucht nämlich das Beispiel der Zwillingssöhne Isaaks, um an ihnen anschaulich zu machen und zu beweisen, dass die Juden weder um ihrer leiblichen Abstammung von Abraham, noch um ihrer Gesetzeserfüllung willen einen Anspruch auf die göttliche Huld machen können, und dass, würde er ihnen das Heil schenken, er es eben so aus freier Gunst und Gnade thäte, als es jetzt freie Gunst und Gnade ist, dass er die Heiden in sein Reich aufnimmt, die Juden verstösst.

2) Vs. 14—18. »Ist nun aber Gott nicht ungerecht, indem er so willkührlich verfährt? Das sei ferne! Gott kann nicht ungerecht sein. Aber er erklärt selbst, dass er sich für seine Gnadenerweisungen unbedingte Freiheit vorbehalten habe; denn er sagt (2 Mos. XXIII, 19.) zu Moses: »»Ich ertheile meine Gnade, wem ich will,

und schenke mein Erbarmen, wem ich will.«« Nicht vom Wollen und Wirken (des Menschen) hängt diess also ab, sondern bloss vom Erbarmen Gottes. Auch sagt ja Gott selbst in der Schrift (2 Mos. IX, 16.): »»Eben dazu habe ich dich (Pharao) aufgestellt, damit ich an dir meine Macht zeige, und damit mein Ruhm auf der ganzen Erde sich verbreite.«« Folglich, wem er will, ist er gnädig, und wen er will, verhärtet er.«

Der Apostel sucht also hier Gott gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu rechtfertigen, und thut diess so, dass er einerseits die Vorstellung von der Ungerechtigkeit Gottes ganz und gar abweist, anderseits die unbedingte Freiheit seines Willens aus bestimmten Erklärungen Gottes in der Schrift erweist. Für uns ist diess freilich keine Widerlegung des Vorwurfes, vielmehr scheint er uns hier sich in einem Kreise zu bewegen; dem Paulus aber und allen, die auf seinem Standpunkte standen, konnte sie genügen. Die Beweiskraft liegt nämlich in der absoluten Göttlichkeit der Schrift, so dass, wenn diese etwas ausspreche, der Mensch es — aller von seinem beschränkten Gesichtspunkt aus dagegen zu machenden Einwendungen ungeachtet — für wahr halten müsse. Was aber die aufgestellte Behauptung selbst betrifft, so beruht sie ganz auf der hebräischen Vorstellungsart, und so sehr wir uns sträuben, dieselbe in einem christlichen Apostel anzuerkennen, so ist sie doch nichts desto weniger mit der Individualität des Apostels selbst innig verwachsen, und die Härte wird sich bedeutend mildern, wenn wir nun weiterhin von den eben so weisen als tief liegenden Planen Gottes hören werden.

3) Vs. 19—23. »Nun wird man mir einwenden: Wie kann denn Gott noch (den Ungehorsamen) zürnen? seiner Willensmacht kann ja niemand widerstehen. — Ist's möglich, o Mensch? Wer bist du, der du dich

gegen Gott (deinen Schöpfer) auflehnst? Darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer Vollmacht über den Thon, aus demselben Stoffe ein Gefäss zu anständigem, ein anderes zu unanständigem Gebrauche zu verfertigen? Wenn nun Gott, weil er ein Beispiel seines Zornes statuiren und seine Macht offenbaren wollte, mit vieler Langmuth Zorngefässe, die zum Verderben bestimmt waren, ertrug, um zugleich die Grösse seiner Herrlichkeit an Gefässen der Gnade, die er zur Herrlichkeit vorbereitet hatte, kund zu thun (wer darf es tadeln?).«

Die Einwendung, die hier der Apostel sich selbst im Namen seiner Gegner macht, ist also diese: Hat Gott die Menschen zu willenlosen Werkzeugen seiner unbedingten und allmächtigen Willkühr gemacht, so sind die Ungehorsamen und Verstockten ausser aller Schuld, weil Gott sie verhärtet hat, dem auch bei dem besten Willen niemand widerstehen kann. Daher kann dann Gott auch denselben nicht mehr zürnen, er hat sein Recht dazu verloren. Wie reimt sich nun aber diess mit unserer Vorstellung von Gott zusammen? Diese Einwendung widerlegt der Apostel nicht; er kann sie nicht widerlegen, und gründet seine Behauptung auf das unbedingte Schöpferrecht Gottes, dem sich die Geschaffenen unbedingt zu unterwerfen haben, und über dessen Gebrauch er ihnen gar keine Rechenschaft schuldig ist*). Trefflich bemerkt hierüber Rückert: »Dieses

*) Aehnlich, wiewohl in ganz anderem Zusammenhang, nämlich zunächst gegen den jüdischen auf die Abrahamiten sich beschränkenden Particularismus gerichtet, ist die Stelle Joh. V, 21. ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωποιεῖ· Doch liegt hier in οὓς θέλει weit weniger eine absolute Willkühr, als in der Paulinischen Stelle; denn das θέλειν hängt mit der dem Sohne übergebenen κρίσις zusammen, diese κρίσις aber (die Ausscheidung derer, die nicht

Recht werde zugestanden, und, so viel sich auch möchte dagegen einwenden lassen, dass es in einer heiligen Ordnung dem Schöpfer möglich sein solle, Geschöpfe zum Verderben zu erschaffen, als richtig angenommen, Gott könne seine Schöpfungen bilden, wie und wozu er wolle, gleichwie der Töpfer seinen Thon; so ist

geistig belebt werden) trifft nur die, welche das Wort Christi nicht in sich aufnehmen, sich an ihn als den Messias nicht anschliessen (nach Vs. 24.); und indem Christus so gleichsam in Einem Athem die göttliche Erwählung (Gnade) und die menschliche Freiheit ausspricht, zeigt sich um so auffallender die Zusammengehörigkeit oder höhere Identität beider, so dass man sie nie von einander trennen darf, sondern immer in einander muss aufgehen lassen. »Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist die Freiheit, in Gott die freie Gnade, in dem Menschen die freie Thätigkeit.« Marheineke's christl. Dogm. § 481—488. »Dieses also, dass das Verhältniss des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen an sich ist, welches nicht das Werk des Menschen, sondern Gottes ist, ist die reine, freie Gnade, Eph. II, 5.; dieses hingegen, dass das Ansich auch zum Fürsich wird, welches das Werden des Menschen ist für Gott durch Gott, ist der Ursprung der Freiheit aus göttlicher Gnade. Es zieht also die an sich freie Gnade Gottes sich in alle wahre Freiheit des Menschen wesentlich hinein; denn sie zieht die menschliche Thätigkeit in sich hinein und macht sie eben dadurch zur freien Thätigkeit. Die höchste Gnade Gottes ist, dass er die sittliche Creatur frei aus sich entlässt, und sie nun auch in sich selbst frei lässt oder gewähren lässt. Die Befreiung von Allem ausser Gott ist der Freiheit Stiftung im Menschen, die Freilassung beständige Fortdauer dieser Gnade. Im Augustinischen System hingegen hat die göttliche Gnade die menschliche Freiheit ganz ausser sich, lässt diese nicht werden und zu sich selbst kommen. Dieses, dass die Gnade nothwendig, d. i. an sich schon Princip der Freiheit, und diese dadurch zum Fürsich geworden, oder die Gnade selbst schon der göttliche Wille ist, dass der menschliche Wille sei, ist das in dieser Lehre gänzlich Verkannte.« Vgl. überhaupt Marheineke's Ottomar oder Gespräche über Freiheit des Willens u. göttl. Gnade. Berlin 1821.

doch hier gar nicht die Rede von der ersten Bildung des Menschen, sondern von einer absichtlichen Verkehrung des im schon geschaffenen Menschen vorhandenen Willens für den Zweck, ihn zu verderben. Mag also auch das Gebilde nicht zum Bildner sagen können: warum hast du mich so gemacht? so hat es doch volles Recht zu ihm zu sagen: nachdem du mich einmal so gemacht hast, wie ich bin, musst du mich meine Bestimmung erfüllen lassen, und darfst mich daran nicht hindern; denn damit zerstörtest du dein eigenes Werk, und handeltest ungerecht an mir, dem du eine Bestimmung gegeben, und Hoffnung gemacht hattest, deren Verwirklichung du ohne meine Schuld verhindertest. Sei also die Regel so richtig als sie wolle, der gegebene Fall ist unter derselben nicht begriffen.«

4) Vs. 24—29. »Zu solchen Gefässen der Gnade hat er auch uns berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, welches letztere er schon durch Hoseas (II, 25.) weissagt: »»Mein Volk will ich nennen, was nicht mein Volk ist, und die Geliebte, die nicht meine Geliebte ist«« (vgl. 1 Petr. II, 10.) und (I, 10.). »»Es wird geschehen, an dem Orte, wo zu ihnen gesprochen ward: Ihr seid nicht mein Volk; dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes heissen.«« Jesajas aber ruft über Israel (X, 22. u. f.): »»Wäre die Zahl der Kinder Israels wie der Sand am Meer, so wird doch nur der Rest gerettet werden«« u. s. w. Und wie Jesajas geweissagt hat (I, 9.): »»Hätte nicht der Herr der Heerschaaren uns einen Samen (Ueberrest) gelassen, so wären wir Sodom und Gomorra gleich geworden.««

Diese Verse enthalten eigentlich eine Digression, indem Paulus von der Hauptfrage über die Gerechtigkeit Gottes abgekommen ist; aber doch dienen die Gedanken dazu, um, was Paulus zunächst will, die Rechtmässigkeit der jüdischen Ansprüche an Gott zu

widerlegen. Hiefür gibt Paulus den Juden drei prophetische Stellen zu bedenken, die erste aus Hos. II, 23. I, 10. soll ihnen zeigen, dass Gott längst vorausgesagt habe, dass auch andere Völker des göttlichen Wohlgefallens sich werden zu erfreuen haben; die zweite aus Jes. X, 22., dass nicht auf alle Juden schon an und für sich, sondern nur auf eine geringe Anzahl sich die Rettung erstrecke; die dritte endlich aus Jes. I, 9., alle eingebildeten Ansprüche noch einmal abweisend, schärft ihnen ein, dass sie rechtlicher Weise nichts als Strafe und Verderben von Gott zu erwarten hätten, und dass sie es einzig der Güte Gottes verdankten, dass ihrer Unwürdigkeit ungeachtet doch noch ein Rest gerettet werde.

Mit dem Folgenden kommt nun Paulus auf den Gegenstand zurück, der eigentlich die Veranlassung der ganzen Erörterung war, nämlich die Verwerfung der Juden, und er sucht nun das Räthsel dieses Ereignisses zu lösen.

5) IX, 30. — X, 13. »Wie ist es aber möglich gewesen, dass die Heiden, die nicht vor Gott gerecht zu werden strebten, den Juden, welche nach der Gerechtigkeit strebten, zuvorgekommen sind und gefunden haben, was sie nicht suchten? Die Juden haben die Gerechtigkeit nicht aus dem Glauben zu erlangen gestrebt, sondern aus den Gesetzeswerken; sie haben sich gestossen an dem Stein des Anstossens (Christus), wie diess schon die Schrift (Jes. XXVIII, 16. VIII, 14.) geweissagt hatte, dass Israel seinen Messias verwerfen werde. Freilich haben sie einen grossen Eifer für Gott und Gottes Sache; aber er ist nicht von der richtigen Erkenntniss geleitet. Sie glauben, aus den Werken des Gesetzes gerecht werden zu können vor Gott; aber Christus ist das Ende des Gesetzes, um Gerechtigkeit einem jeden, der glaubt, zu bewirken. Denn während

Moses dem Menschen zur Erlangung der Gerechtigkeit eine unerfüllbare Bedingung machte, so dass wegen der mangelhaften Erfüllung des Gesetzes die Gerechtigkeit immer ferne blieb, so ist ihm dagegen im Glauben die Gerechtigkeit nahe gelegt; Moses beschreibt die Gerechtigkeit aus dem Gesetze folgendermassen: Wer das erfüllt hat, wird dadurch selig werden. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben hingegen, das Christenthum, sagt zu dem Menschen: Jetzt darfst du nicht mehr sagen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen? Das hiesse, Christum aus der Herrlichkeit, in die er eingegangen ist, noch einmal auf die Erde herniederziehen, als ob er das Erlösungswerk noch nicht vollbracht hätte — oder: Wer wird für mich in's Reich der Schatten gehen? das hiesse, Christum von den Todten heraufholen, als ob er noch nicht auferstanden wäre*). Nein, vielmehr ganz nahe ist dir das Wort gelegt, das dir Gerechtigkeit verheisst; es ist das Wort vom Glauben, das wir verkündigen: nämlich das innere Vertrauen des Herzens auf Jesum, den Gott durch die Auferweckung als Messias beglaubigt hat, und das äussere Bekenntniss Jesu als Herrn. Der innere Glaube (Vertrauen) nämlich ist die Bedingung der Gerechtigkeit (Schuldlosigkeit), das

*) Rückert hält sich mehr an die Worte *τίς — ἄβυσσον*; und ergänzt bei *χϱ. ἐκ ν. ἀναγαγεῖν*, »als ob Christus noch nicht in die Unterwelt gegangen, nicht schon durch seinen Tod das Erlösungswerk vollbracht hätte.« Christum von den Todten heraufholen ist dann s. v. a. Christum als einen nicht zu den Todten Gegangenen betrachten, seinen Tod ignoriren. Allein wie bei dem Herabziehen zu denken ist, »als ob er noch nicht herniedergekommen wäre«, so ist auch bei dem Heraufholen die Ergänzung »als ob er nicht schon heraufgestiegen wäre«, leichter und natürlicher. Zudem liegt hier dem Paulus der Gedanke an die Auferstehung als die öffentliche Beglaubigung des Messias näher (Vs. 9.), als der Gedanke an den Versöhnungstod.

äussere Bekenntniss aber (indem wir in unserm ganzen Leben Christum nicht verläugnen) ist die Bedingung des Heils. Schon die Schrift sagt (Jes. XXVIII, 16.): »»Jeder der auf ihn vertraut, wird in seinem Vertrauen nicht getäuscht««. Sie sagt: jeder; denn es ist fortan kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; Einer ist Aller Herr, der an Gnade reich genug ist für Alle, die sie sich von ihm erbitten, ihn desshalb anrufen. Denn jeder, der den Namen des Herrn (Christi) anruft, wird das Heil empfangen (Joel III, 5.).«

Nun folgt eine Digression, deren Zweck ist, die Nothwendigkeit der Aussendung von Boten, die das Heil verkündigen, darzuthun, und so die Apostel selbst zu rechtfertigen. Diess ist enthalten in

6) Vs. 14—15. »Ist nun Allen, die den Herrn anrufen, ohne Unterschied das Heil verheissen, so wird zum Anrufen der Glaube erfordert, zum Glauben das Hören, zum Hören die Verkündigung, zur Verkündigung die Aussendung, wie es heisst (Jes. LII, 7.): »»Wie schön sind die Füsse der Heilsboten, die Frieden, der Heilsboten, die Segen verkünden.««

Nach dieser Digression kehrt der Apostel wieder zur Hauptfrage zurück, woher es doch komme, dass nicht Alle (so wenige) der Verkündigung des Heils Gehör geben?

7) Vs. 16—21. »Aber nicht alle (Juden) gaben der Heilsbotschaft Gehör: (das kann uns aber nicht befremden;) denn schon Jesajas (LIII, 1.) klagt dasselbe von seinen Zeitgenossen: »»Herr! wer hat unserer Predigt geglaubt*)?«« Der Glaube kommt also durchs Hören, das Hören aber durch das Wort Gottes. Nun frage ich: Haben sie etwa nicht gehört? Freilich doch! in alle

*) Dieser Spruch ist auch von Johannes XII, 38. auf gleiche Weise angewandt worden.

Welt ist ja ihr Ruf ergangen, und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte (Ps. XIX, 5.). So frage ich denn: Hat Israel es nicht begriffen? Daran ist nicht zu denken: aber Israel hat es immer so gemacht und nie dem Rufe Gottes folgen wollen, so auch jetzt. Daher hat nun Gott die Drohungen wahrgemacht, mit denen er das Volk schon durch Moses (5 Mos. XXXII, 21.) und die Propheten (Jes. LXV, 1. 2.) gewarnt hatte, indem er jetzt den Ruf an die Völker ergehen lässt, die nicht nach ihm fragten, und doch den Ruf annehmen, vielleicht dass Israel durch das Heil, zu dem jetzt die von ihm verachteten Völker berufen werden, aufgereizt und auch zur Annahme des Heils bewegt werden kann.«

8) XI, 1—10. »Nun frage ich: Hat etwa Gott sein Volk verstossen? Keineswegs hat Gott das Volk verstossen, das er im Voraus zu dem seinigen bestimmt hatte. Aber wie einst zur Zeit des Elias (1 Kön. XIX, 9. ff.), welcher dem Herrn den Mord der Propheten und die Zerstörung der Altäre klagte, Gott antwortete, dass er sich noch siebentausend behalten habe, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt hätten: so hat Gott auch jetzt einen Ueberrest zur Rettung ausersehen, nach der Auswahl freier Gnade, nicht um der Beobachtung des Gesetzes willen, also nicht um des Verdienstes der Werke willen. Die Uebrigen aber sind verstockt worden; sie sind in einen Zustand der Unempfänglichkeit und Blindheit versetzt worden *), wie ihn schon die Schrift beschreibt (Jes. XXIX, 10. VI, 10. 5 Mos. XXIX, 3. Ps. LXIX, 23. 24.) und wie er bis auf den heutigen Tag vorhanden ist.«

9) Vs. 11—21. »Ist nun aber das Anstossen am Stein des Anstossens, und der Fall des grössern Theiles von

*) Vgl. Joh. XII, 39. 40. Matth. XIII, 14. 15. Apg. XXVIII, 25—27. Jes. VI, 9. u. f.

Israel Selbstzweck? hat Gott dabei weiter keine Absichten, als eben die, dass sie fallen und kein Heil finden sollten? Allerdings hat er solche! denn der Fall der Juden vermittelt die Rettung der Heiden.«

So viel wenigstens ist leicht einzusehen, dass wenn das Christenthum sogleich unter den Juden festen Fuss gefasst hätte — was aber wiederum einen ganz andern Gang der Geschichte voraussetzen würde, den wir uns gar nicht denken können — aber gesetzt, jenes wäre der Fall gewesen, so wäre das Christenthum weder mit solchem Eifer unter den Heiden verbreitet, noch so gänzlich von dem Nationalen des Judenthums und dem Mosaischen Gesetze losgerissen worden. Paulus selbst fühlte den Beruf zu den Heiden zu gehen, erst nachdem die Juden sein Zeugniss von Christo verwarfen, Apg. XXII, 18—21. Doch ging er, wo immer er hinkam, zuerst zu den Juden in die Synagoge, und wann ihn diese verstiessen, so wandte er sich mit desto grösserem Eifer und Kraft zu den Heiden. Vgl. z. B. Apg. XIII, 46. XVIII, 6. XIX, 8. 9. — Dass übrigens das Aergerniss der Juden am Messias das Uebergehen des messianischen Reiches zu den Heiden zur Folge haben werde, hatte schon Christus denselben geweissagt Matth. XXI, 42. 43. vgl. mit Joh. XII, 24. Gal. III, 13. 14.

»Und die Heiden sollen dann wiederum dazu dienen, die Juden anzuspornen. Wenn nun der Fall und das Zurückbleiben (Schaden) der Juden der Heidenwelt zur Beglückung und zum Segen gereicht hat, welch' ein vollkommen seliges Leben muss nicht dann eintreten, wenn der Schaden wieder gut gemacht wird und auch sie ihre Bestimmung erfüllt haben werden? Die Heidenchristen sollen sich also nicht mit Stolz über die Juden erheben, sondern sie sollen bedenken, dass das, dessen sie sich jetzt erfreuen, nicht unter ihnen erzeugt worden ist, sondern seinen ursprünglichen Sitz in dem

Stamme des jüdischen Volkes hatte.« — Diess führt er aus in einer schönen Allegorie, worin er das echte, ursprüngliche Judenthum (nicht τὴν σάρκα) mit einem καλλιέλαιος, einem zahmen Oelbaume, das Heidenthum mit einem ἀγριέλαιος, einem wilden Oelbaume vergleicht. »Die dürren Zweige des fruchttragenden Oelbaumes wurden ausgebrochen, um Zweige von dem wilden einzupfropfen, so dass diese des von der Wurzel ausströmenden Lebenssaftes theilhaftig werden. Darum dürfen die eingepfropften Zweige die ausgebrochenen nicht verachten; denn, hat Gott dieser nicht verschont, ungeachtet sie in einem natürlichen Zusammenhange mit der Wurzel standen, wie viel weniger dürfte er der ursprünglich fremden verschonen, wenn sie nicht die Lebenskraft der Wurzel in sich aufnehmen und bewahren würden!«

Diese Ansicht*) des Christenthums als des in Erfüllung gegangenen Judenthums, dessen ursprünglicher Keim und Wurzel der Glaube war, haben wir schon Th. II. Abschn. 1. S. 98. als Paulinisch gefunden; vgl. Röm. IV, 16. III, 30. Das Gesetz ist etwas Zwischeneingetretenes und mit dem Christenthum wieder Aufhörendes; vgl. Röm. IV, 13. u. f. Gal. III, 18. 22. u. f. Ueber die πώρωσις der Juden vgl. 2 Kor. III, 14—16.

10) Vs. 22—36. »Noch mehr! Jene, die einstweilen ausgebrochenen Zweige des edeln Oelbaumes, können von Gott wieder eingepfropft werden, und das um so viel eher, da es ja ihr eigner Baum ist, mit dem sie in natürlichem Zusammenhange standen, die Zweige des wilden Oelbaumes aber ihm ursprünglich fremd waren.«

Die Verbreitung des Christenthums unter den Juden

*) Ueber diese Ansicht vgl. **Schleiermacher's** Sendschreiben an Lücke in d. theol. Studien. Bd. 2. H. 3. S. 497. und **Rosenkranz** Encykl. d. theol. Wiss. § 65.

wird wohl auch heutzutage noch niemand für unwahrscheinlich, geschweige denn für unmöglich halten, der die siegreiche Kraft des Christenthums und die Veränderung, welche durch dasselbe in der menschlichen Welt bewirkt worden ist, erforscht und kennen gelernt hat. Dieses Wiedereinpfropfen der ausgebrochenen Zweige in den edeln Oelbaum führt den Apostel auf die Enthüllung eines *μυστήριον*, eines Geheimnisses, das er wie eine Weissagung kund macht.

»Die Verhärtung, die über einen Theil Israels gekommen ist, wird dauern, bis die Masse der Heiden eingegangen sein wird. Dann werden die göttlichen Verheissungen, dass ganz Israel gerettet werden solle, in Erfüllung gehen. Jes. LIX, 20. 21. Wie einst die Heiden Gott ungehorsam waren, jetzt aber Gott derselben sich erbarmt hat um des Ungehorsams der Juden willen, so sollen auch die Juden, die sich jetzt Gott widersetzen, in's gleiche Erbarmen aufgenommen werden. Gott hat alle beschlossen in den Ungehorsam, auf dass er sich aller erbarme. (Vergl. den ähnlichen Gegensatz Röm. V, 18. 1 Tim. II, 4—6.) O der Tiefe des Reichthums und der Weisheit Gottes! Wie unerforschlich sind seine Beschlüsse und seine Plane! Er bedarf niemandes Rath, und alles was er gibt, ist reine Gnade. Denn alles fliesst aus ihm her, er vollbringt alles, und alles dient seinen Zwecken. Somit ist die Verwerfung nur etwas Temporäres und verwandelt sich in eine spätere Aufnahme in das Christenthum. Das, was vorher eine Ungerechtigkeit Gottes schien, offenbart sich als die vollkommenste Gerechtigkeit gegen alle, und — weil Gott den Menschen nichts schuldig war, da keiner etwas zu fordern hatte — zugleich als die unendliche Liebe, so dass die göttliche Liebe und die göttliche Gerechtigkeit Eins und dasselbige sind.«

Was können wir nun aus dieser Erörterung als Paulinische Lehre feststellen?

Wenn die christliche Kirche nicht wie mit einem Zauberschlag auf einmal dastehen, sondern als eine geschichtliche Erscheinung allmählig sich bilden und heranwachsen sollte, so musste die Aufnahme der Menschen in diese Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe abhangen von der Verkündigung des Wortes, von der Verbreitung der Botschaft, dass dieses göttliche Reich durch Christum gestiftet sei, so wie dieses Evangelium zuerst von Christo ausging, als dem lebendigen Worte Gottes selbst. Dieses ist der Paulinische Lehrsatz: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ.* (Vergl. Gal. III, 2. Eph. I, 13. *ἀκούσαντες τὸν λόγον.* 1 Thess. II, 13. *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς.* 2 Thess. II, 15.) Wie also die Verkündigung überhaupt abhängt von der Erfüllung des göttlichen Rathschlusses, Christum geboren werden zu lassen, so der Glaube an das durch Christum gestiftete Reich von dem Bekanntwerden der Stiftung desselben und von der Verbreitung des Evangeliums auf der Erde. Diese ging aber und geht immer noch allmählig und successiv vor sich durch alle Länder und Völker. Wenn nun Paulus doch eine göttliche Weltregierung annahm, so musste er auch annehmen, dass diese Verkündigung, wie sie nach und nach sich erweiterte, von der Macht des göttlichen Rathschlusses abhange, dessen Weisheit, wie überhaupt die tiefern und verborgenern Faden der Geschichte des menschlichen Geschlechtes, wir nur unvollkommen (*ἐκ μέρους*) zu erkennen vermögen. Hier haben wir also schon einen eigentlichen Gegenstand der göttlichen Bestimmung, der *πρόθεσις* oder *εὐδοκία* und *βουλὴ τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ* gefunden, nämlich die Ordnung, in welcher das Evangelium nach und nach an die Geschlechter der

Menschen kommen sollte*). So lange die Menschen noch nichts von Christo gehört haben, so heisst es von ihnen: πῶς πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν (Röm. X, 14.); die Völker ausserhalb des Bereiches der christlichen Verkündigung sind also ganz parallel mit den Völkern vor Christo; Gott hat ihnen das Heil noch nicht verkündigen lassen; noch kein Ruf ist an sie ergangen, sie sind noch in den Zeiten der Unwissenheit, welche Gott übersieht.

Aber die Verkündigung und das Hören ist nicht die einzige Bedingung des Glaubens; denn nicht alle, die gehört haben, nehmen das Evangelium an, οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (Röm. X, 16.). Das Hören und Gehörgeben, ἀκούειν und ὑπακούειν (vgl. Röm. I, 5. VI, 16. XV, 18. XVI, 26. Apg. VI, 7.) wird vermittelt durch das γνῶναι, das Erkennen. (Vgl. Matth. XIII, 13. Mark. IV, 12. Luk. VIII, 13., wo dem ἀκούειν das συνιέναι an die Seite gestellt wird, und Joh. VI, 69. 1 Joh. IV, 16., wo πιστεύειν und γιγνώσκειν mit einander verbunden sind.) Dass von der Erkenntniss der Liebe Gottes in Christo die πίστις abhange, haben wir schon Absch. I.

*) Daher konnte auch Christus von sich sagen Joh. V, 21. ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ, weil die Ordnung der Verkündigung des Evangelii und das den Glauben bedingende Hören doch zunächst von seinem Willen abhing, und gleichwohl sah er die πίστις, welche die ζωὴ αἰώνιος hervorbringt, als einen eigenthümlichen freien Akt des Menschen selbst an (Vs. 24.). So gehören beide Betrachtungsweisen nothwendig zusammen und ergänzen einander, und hierin liegt die höhere Identität der göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Freiheit. — Zugleich liegt wohl in οὓς θέλει auch eine Polemik gegen den jüdischen Particularismus. Der Vater hat nicht zum Voraus beschlossen, welche des neuen Lebens theilhaftig werden sollen, sondern er hat die ganze κρίσις, die Sonderung, den Scheidungsprozess dem Sohne, d. h. dem geschichtlichen Erfolge der Verkündigung des Evangeliums anheimgestellt (Vs. 22.). Vgl. S. 269. u. f. Anm.

§ 1. gesehen. Dieses Erkennen ist aber nicht ein Werk des Menschen, sondern Paulus schreibt es einer göttlichen Thätigkeit zu; Gott ist der, welcher die Menschen zur Erkenntniss ruft und sie einladet, das bereitete Heil anzunehmen, ὁ καλῶν *) oder ὁ καλέσας (Röm. IX, 11. 24. 1 Kor. I, 9. VII, 15. Gal. I, 6. 15. V, 8. 1 Thess. II, 12. 2 Tim. I, 9.), ὁ γνωρίσας (Eph. I, 9. III, 3. 5. Kol. I, 27.), ὁ ἀποκαλύψας (Gal. I, 16. III, 23. 1 Kor. II, 10. Eph. III, 5.). Dass die menschliche Rede oder Verkündigung allein den bisher im Judenthum oder Heidenthum Lebenden für das Christenthum nicht könne empfänglich machen, sondern nur Mittel und Werkzeug sei in der Hand Gottes, und dass von Gott selbst ein inneres Licht in dem Menschen müsse angezündet werden, diess war die tägliche Erfahrung jener ersten Verkündiger des Christenthums, da sie die verschiedene Wirkung ihrer Predigt wahrnahmen, indem die einen alsbald von dem Worte ergriffen wurden, andere aber, die sogar in den engsten Familienverhältnissen mit jenen standen, ungerührt blieben: gewiss konnten sie mit der vollsten Ueberzeugung auf jeden Bekehrten das Wort Christi anwenden Matth. XVI, 17. (man vergleiche hiermit auch die hieher gehörigen Stellen Joh. VI, 37. 44. 65. XV, 16. III, 8. X, 26—29. Luk. X, 21—24.), ohne dass es ihnen in den Sinn kam, die Selbstthätigkeit in dem gläubig Werdenden auszuschliessen.

Die Ordnung, in welcher die Menschen aus der Masse der Juden und Heiden durch die Erkenntniss Christi in sein Reich aufgenommen werden, ist nach Paulus bestimmt durch die auswählende Beschliessung Gottes, ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ. Dass diess nicht etwa bloss von einem von Gott vorhergesehenen und von dem freien Willen der Menschen abhängigen

*) Ueber καλεῖν s. die Anmerk. gegen das Ende dieses §.

Glauben zu verstehen sei, von welchem der Rathschluss Gottes, sie in sein Reich aufzunehmen, abhange, ergibt sich daraus, dass nach Röm. VIII, 30. die *κλῆσις* im Paulinischen Sinn, welche immer die *δικαίωσις* zur Folge hat, durch die *πρόγνωσις* bedingt ist, welche letztere unmöglich ein Vorherwissen bedeuten kann, sondern ein Vorherbeschliessen bezeichnen muss, indem die bereits im Gedanken liegende Thätigkeit Gottes durch die *προόρισις* schon Vs. 29. damit verbunden wird. (Vgl. Apg. II, 23. *τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ.*) Die *πρόγνωσις* und *προόρισις* ist also eine durchaus unbedingte, wie denn auch die andern Ausdrücke, welche Paulus von der beschliessenden göttlichen Willensthätigkeit gebraucht, hierüber keinen Zweifel übrig lassen, nämlich *πρόθεσις* und *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* (Röm. VIII, 28. IX, 5. 11. Eph. I, 11.), *βούλημα* (Röm. IX, 19.), *βουλὴ τοῦ θελήματος* (Eph. I, 11.), *εὐδοκία τοῦ θελήματος* (Eph. I, 5. 9.) *προγινώσκειν**) und *προορίζειν* (Röm. VIII, 29. 30. Eph. I, 5. 11.), *ἐκλέγεσθαι* (1 Kor. I, 27. 28. Eph. I, 4. *ἐξελέξατο πρὸ καταβολῆς κόσμου*, vgl. Apg. XIII, 17. XV, 7.), *αἱρεῖσθαι* und *ἐξαιρεῖσθαι ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ* (Gal. I, 4. 2 Tim. I, 9. 2 Thess. II, 13.), *ῥύεσθαι ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μεθιστάνειν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ* (Kol. I, 13.), *θέλειν* (*οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι*, Kol. I, 27.), *προετοιμάζειν* (Röm. IX, 23.)**). Diejenigen,

*) *Γινώσκειν* von Gott ausgesagt in Beziehung auf Personen drückt eine Anerkennung aus, die in der Liebe ihren Grund hat; es ist der Begriff des hebräischen ידע auf das griechische Wort übergetragen worden. Vgl. Amos III, 2. Hos. XIII, 5. Ps. I, 6. Matth. VII, 23. 1 Kor. VIII, 3. Gal. IV, 9. 2 Tim. II, 19. Steiger zu 1 Petr. I, 2.

**) Die gewöhnlich in dieser Beziehung angeführte Stelle Philipper II, 13. gehört nicht hieher; Paulus ermahnt die Christen, ihr Heil zu wirken; damit sie aber nichts dem eigenen Verdienste

welche nach dem göttlichen Beschluss oder Vorsatze zu dem von Gott durch Christum bereiteten Heile — versteht sich, ohne irgend ein Verdienst von ihrer Seite — berufen, eingeladen, bestimmt sind, heissen *κλητοὶ ἅγιοι* (Röm. I, 7. Hebr. III, 1.), *ἡγιασμένοι* (1 Kor. I, 1. Jud. I. Hebr. X, s. v. a. *ἀφωρισμένοι τῷ θεῷ*), *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί* (Röm. VIII, 28.), *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* (Röm. VIII, 33. Kol. III, 12. Tit. I, 1.) *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ θεοῦ* (Eph. I, 11.), *σωζόμενοι* im Gegensatz der *ἀπολλύμενοι* (1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. 2 Thess. II, 11.). In Uebereinstimmung hiermit sind die Begriffsbezeichnungen und der Sprachgebrauch der andern Schriften des N. T., was auf dieselbe Grundansicht schliessen lässt. 1 Petr. I, 2. heissen die Christen *ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ*, 1 Petri I, 5. heisst Gott *ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον δόξαν*, Apg. X, 48. heissen die Gläubiggewordenen *τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Vgl. 2 Petr. III, 9. Jud. 4. 1 Petr. II, 8. Bei Joh. X, 26. gibt Christus als Grund des Unglaubens der Juden an, dass sie nicht aus der Zahl seiner Schafe seien, und XII, 37. die Verstockung und Verblendung mit Berufung auf die bekannte, auch von Paulus benutzte Jesajanische Stelle. Die ganze Terminologie in der Erwählungslehre des N. T. beruht auf einer Uebertragung des alttestamentischen Sprachgebrauches auf die christliche Kirche. Mit dem jüdischen Volke hatte Gott den

zuschreiben, setzt er erläuternd hinzu: »Gott nämlich (*γὰρ* kann hier nicht den Grund angeben, sondern ist explicativ) oder der göttliche Geist wirkt in euch (Christen) das Wollen (den Eifer) und das Wirken (*ἐνεργεῖν* s. v. a. das obige *κατεργάζεσθαι*; Paulus liebt aber das Beibehalten des gleichen Wortes in verändertem Sinne, und so bildet *ἐνεργεῖν* mit *ἐνεργῶν* ein Wortspiel) nach seiner Liebe und Güte« (nicht: nach Gefallen: *εὐδοκία* ist s. v. a. *χάρις*, das *Etym. M.* erklärt es durch *ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη τοῦ θεοῦ ἑκούσιος θέλησις*).

alten Bund geschlossen; es war sein auserwähltes Volk 5 Mos. VII, 7. Aber der alte Bund verhält sich zu dem neuen, wie der Schatten zum Wesen, wie die Verheissung zur Erfüllung. Aus dem durch seine Sünde Gott entfremdeten und dem Satan anheimgefallenen Menschengeschlechte wird von Gott ein neues Volk zu seinem Eigenthum (1 Petr. II, 9. Joh. X, 16. XI, 52.), ein durch das Blut Christi immer mehr zu reinigendes, mit dem heiligen Geist erfülltes Priestervolk abgesondert (vergl. 2 Mos. XIX, 5. 6. 4 Mos. XV, 40. 5 Mos. VII, 6. XXVI, 18. Mal. III, 17.). Diese sind *ἐκλεκτοί*, *ἡγιασμένοι*, *ἅγιοι*, die audern verworfen, unter der Gewalt des weltbeherrschenden Satans und gehen mit ihm unter im Gericht. Von grossem Einfluss auf die Erwählungslehre scheinen mehrere Aussprüche der Propheten z. B. Jes. VI, 9. 10. gewesen zu sein (vgl. Matth. XIII, 14. 15. Joh. XII, 39. 40. Apg. XXVIII, 25—27.).

Durch Stellen, wie z. B. Röm. IX, 11—22., wo Paulus auf den unbedingten Willen des allmächtigen Schöpfers zurückgeht und alles ausschliesslich auf die Seite Gottes stellt, entsteht allerdings der Schein, als werde der Mensch zum blossen Werkzeuge, zur willenlosen Maschine herabgewürdigt. Allein dass sich das Verhältniss des Menschen zu Gott so stellt, ist bloss eine dialektische Consequenz, zu welcher Paulus verleitet wird durch die abstrakte Auffassung an sich richtiger Sätze, nämlich dass der Rathschluss Gottes nicht vom Thun der Menschen abhängig, und dass die Erlösung und Beseligung den Menschen aus Gnaden zu Theil werde, nicht aus Verdienst der Werke. Schon hierin liegt eine Entgegensetzung von Gott und Mensch, Gnade und Freiheit, und wenn man diese weiter verfolgt, so kommt man eben entweder auf die Vernichtung aller menschlichen Selbstthätigkeit (Fatalismus) oder auf Widersprüche und Antinomien (Pelagianismus), wie auch

in der Philosophie immer geschieht, wenn man das Unendliche und Endliche, Ewige und Zeitliche einander gegenüberstellt. Indessen lässt sich, wenn man nicht das eigene Bewusstsein durch die logische Consequenz gefangen nimmt, die menschliche Thätigkeit im Annehmen oder Vonsichweisen der Gnade nicht verkennen, und so finden wir auch in den Schriften des N. T., wiewohl hier dem Menschen alles Verdienst abgesprochen wird, doch zugleich den Gesichtspunkt, nach welchem die Einen selbstthätig die ihnen angebotene Gnade ergreifen, die Andern durch ihren hartnäckigen Widerstand an ihrer Unseligkeit selbst Schuld sind und daher verdienter Massen vom Zorne Gottes getroffen werden, weil sie der Wahrheit kein Gehör geben wollten, ἀπειϑοῦσι τῇ ἀληϑείᾳ Röm. II, 9. Joh. III, 36. Diese ἀπείϑεια wird eben so sehr als durch Gott gewirkt und veranstaltet angesehen Röm. XI, 32. 1 Petr. II, 8., als sie den Menschen als eigene Schuld beigemessen wird Röm. II, 9. 1 Petr. IV, 17. Christus beweint Matth. XXIII, 37. Jerusalems Bewohner, dass sie seiner Stimme nicht Gehör geben wollten (οὐκ ἠϑελήσατε) und spricht so, dass man sieht, er will sagen, sie hätten alle Folgen sich selbst zuzuschreiben. Joh. XVI, 9. wird der Unglaube ἁμαρτία genannt. In der Parabel vom verlornen Sohne wird die Bekehrung desselben durch die Worte εἰς ἑαυτὸν ἐλϑὼν ausgedrückt (Luk. XV, 17.), in welchen die Selbstthätigkeit des Menschen mitgesetzt und durch die Umstände auf natürliche Weise herbeigeführt ist. Schon der Ruf des Täufers μετανοεῖτε und alle nachherigen Verkündigungen der Evangelisten und Apostel, z. B. Apg. III, 19. XIV, 15. Eph. V, 14., endlich auch die bald in imperativischer, bald in bittender Form ausgedrückten Ermahnungen der Apostel an die Christen selbst, würdig zu leben der Berufung (Eph. IV, 1. 17. u. f. 20. u. f. Kol. II, 6. u. f. III, 16. Phil. I, 27. u. f.

1 Thess. II, 12. 2 Tim. II, 10.) setzen eine andere Ansicht voraus, als dass der Mensch eine willenlose Maschine sei in den Händen der allmächtigen Willkühr. Auf der andern Seite aber wird doch, wie schon aus den oben für die Erwählungslehre angeführten Stellen hervorgeht, das Gläubig- und Seligwerden als Gottes, nicht der Menschen Werk bezeichnet; Gott ist (Phil. I, 16. II, 19.) der, welcher das gute Werk in den Christen angefangen hat, der in ihnen das Wollen und das Vollbringen wirkt (vgl. 2 Kor. III, 5., wo von der apostolischen Berufsthätigkeit die Rede ist), und der sie befestigt und vor dem Bösen bewahrt 2 Thess. III, 3. Sobald man nun diese beiden Betrachtungsweisen, die beide gleich sehr im unmittelbaren Gefühle des Christen begründet sind, von einander trennt und einander gegenüberstellt, so führt uns der sinnliche dialektische Verstand auf zwei Systeme, das der blossen Nothwendigkeit und das der blossen Freiheit, von denen dann ersteres leichter ganz folgerecht (als Determinismus) durchgeführt werden kann, als letzteres. Der Widerspruch zwischen beiden Systemen ist nicht anders zu lösen, als indem man beide Betrachtungsweisen mit einander verbindet und in ihrer höhern Identität betrachtet. Die Bekehrung und Heiligung des Menschen geschieht nämlich eben so sehr durch Gottes Geist als durch den Menschen selbst, und die menschliche Thätigkeit in ihrem Gerichtetsein auf das Wahre und Gute identificirt sich mit der göttlichen Thätigkeit, ja sie ist identisch mit ihr*).

*) Auch fehlt es nicht an Aussprüchen der Apostel, wo beides, die göttliche und menschliche Thätigkeit mit einander verbunden und durch einander bedingt dargestellt wird; so z. B. Kol. II, 13. 14. wird gesagt, was Gott und Christus zum Erlösungswerk beitragen; 12. wird die πίστις als vermittelnde Bedingung angegeben. Ebenso liegt in Kol. I, 21. 22. die göttliche, in 23. die menschliche Thätigkeit. Endlich ist damit zu vergleichen in 1 Petr. I, 5.

Die höhere menschliche Thätigkeit entsteht in dem Menschen nicht ohne die göttliche, und die göttliche wirkt in ihm nicht anders als durch die menschliche. Das Ineinandersein von beiden lässt sich, wie überhaupt das der Receptivität und Spontaneität, nicht ergründen, sondern es verliert sich in den innersten Wurzeln und geheimnissvollsten Anfängen des menschlichen Lebens. Eine Gnadenwahl bleibt immerhin, weil jeder das in ihm wirkende göttliche Princip, dessen er sich bewusst ist, als göttliches Gnadengeschenk anerkennen und sich stets von Gott abhängig fühlen muss; aber bei dieser concreten Auffassung derselben verschwindet daraus das Fatalistische und Mechanische, womit die Trägheit und Sündhaftigkeit sich selbst entschuldigen kann *).

die Verbindung von ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους mit διὰ πίστεως (vgl. Steiger zu ds. St.), Apg. XV, 9., wo Petrus das καθαρίζειν als göttliche Thätigkeit darstellt, aber die subjektive Bedingung der πίστις hinzufügt, und Jak. IV, 8.

*) Vgl. Marheineke's christl. Dogm. § 450—459. 463—467. — Dessen Ottomar S. 134. »Die wahre Freiheit ist unstreitig immer und wesentlich Befreiung, Freimachung, wie der Glaube ein Ergreifen des Göttlichen ist durch ein Ergriffensein von diesem. Nur im Lichte der höhern kann die niedere Natur wahrhaft zu sich selbst kommen; so kommt der Mensch erst zu sich selbst, wenn er zu Gott gekommen, d. h. zu dem Bewusstsein, dass Gott zu ihm gekommen, d. h. in Christo wird der Mensch zum Menschen, durch Gottes Gnade in Jesu Christo wird er frei.« Und hinwieder in der christl. Dogm. § 480.: »In der Lehre von der Berufung, obgleich sie nur an den Menschen ergeht, ist vorzugsweise die Gnade Gottes erkannt worden, der, als Geist, in Christo Jesu alle Menschen zur Seligkeit bestimmt hat. In der Lehre von der Bekehrung, obgleich sie allein von dem Geist der Gnade ausgeht, ist die eigene Thätigkeit des Menschen in Betracht gekommen und das durch den göttlichen Geist in ihm bewirkte Wirken erkannt worden. Ein ganz unwirkliches wäre seine Gnade, wenn sie nicht eben an diese Thätigkeit sich wendete, sie selbst erzeugte und in Bewegung setzte, sich selbst darin nicht verwirklichte; und eine ganz unwahre und gehaltlose Thätigkeit wäre

Man hat gegen diese eine Auswahl treffende Vorherbestimmung Gottes hauptsächlich zwei Einwendungen gemacht. Die eine, welche die Gerechtigkeit Gottes betrifft (*μὴ ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ;*), hat Paulus damit widerlegt, dass er sagte, einerseits habe der Mensch rechtlicher Weise nichts von Gott zu fordern (Röm. IX, 14—23.), andrerseits, die Ungerechtigkeit sei nur ein Schein, der vor den kurzsichtigen Augen der Menschen verschwindet, wenn sie die weisen Erziehungsplane der ewigen Liebe erkennen werden (XI, 30—33.). Die andere bezieht sich auf die Weisheit Gottes, welche in der Willkühr vermisst werde, so dass das bekannte *Sic volo, sic iubeo: stat pro ratione voluntas* auf Gott angewendet werden könne. Wir haben aber schon in Beziehung auf die extensive Verbreitung des Evangeliums nach der Aufeinanderfolge der Länder und Völker gesehen, dass keine blinde Willkühr, sondern allerdings eine *ratio* (*σοφία, νοῦς*, Röm. XI, 33. 34.) Statt findet (vgl. Röm. XI, 11. 15. 25. 30—31.); dasselbe ist der Fall bei der intensiven Wirkung des Evangeliums, der Offenbarung des Christenthums an die Einzelnen in dem Bereiche der Verkündigung. Auf diese *ratio* weist der Apostel selbst die Christen hin, 1 Kor. I, 26. u. f., *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν*, »ihr sehet eure Berufung«, ihr sehet, welche der Gegenstand der göttlichen Berufung unter euch gewesen sind. *Τὰ μωρὰ* und *οἱ σοφοὶ κατὰ*

diese menschliche, wenn sie nicht an der göttlichen Gnade ihr Princip und ihre beständige Bewegung hätte, Joh. XV, 5. Röm. III, 24. In dieser Negativität zeigen sich beide, die göttliche und die menschliche Thätigkeit wesentlich immanent, und ist die eine nicht ohne die andere; indem aber jedes von beiden das andere selbst an ihm hat, sind sie an sich in der Einheit.« § 481. . . . »Die Einheit der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist die **Freiheit**, in Gott die freie Gnade, in dem Menschen die freie Thätigkeit.« Vgl. überhaupt § 480—491.

σάρκα bezeichnet den Gegensatz des schlichten natürlichen Verstandes gegen die gekünstelte und verworrene jüdisch-rabbinische Gelehrsamkeit, die zugleich mit Stolz auf die Abstammung von Abraham verbunden war, und an dieser Stelle wohl mehr noch gegen die sophistische Weltweisheit und Beredsamkeit der Hellenen; *τὰ ἀσθενῆ* und *τὰ ἰσχυρὰ* oder *οἱ δυνατοὶ* den Gegensatz der Machthaber, der jüdischen sowohl als der heidnischen, besonders der theokratischen Hierarchen (*ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, 1 Kor. II, 6.), und derer, die keinen politischen Wirkungskreis haben, nicht mit Macht bekleidet sind; *τὰ ἀγενῆ* endlich und *οἱ εὐγενεῖς* möchte sich wohl auf den Gegensatz der Vornehmen und Geringen, Reichen und Armen beziehen. Vergl. Matth. XI, 25. 26. XIX, 23—26. Luk. X, 21—24. Joh. XV, 16. 19. Die Auswahl Gottes beruht also keineswegs auf einer unbegreiflichen Willkühr, sondern auf der Vorhersehung der von ihm selbst geordneten menschlichen Verhältnisse und des menschlichen Herzens, und des nach jenen sich richtenden natürlichen Ganges der intensiven und extensiven Verbreitung des Christenthums. Wenn also von den Juden oder auch den Heiden einer dem Paulus einwendete: »Ja, wenn es sich mit dem Reiche Gottes also verhält, dass Gott nur diese und jene zum voraus zur Theilnahme bestimmt hat, indem er ihnen den Glauben mittheilt, so hat der Mensch keine Schuld, wenn er ausgeschlossen bleibt (vgl. Röm. IX, 19. *τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε;*), er kann sich ja diese Gnade nicht aus dem Himmel herabholen,« so erwiederte er ihm: »Da hast du wohl Recht, dass die Aufnahme des Menschen in das Reich Gottes nicht von ihm, sondern von der göttlichen Gnade abhängt (Röm. IX, 16.); aber diese Gnade ist gar nicht etwa aus der Weite herzuholen, sondern sie ist einem Jeglichen nahe gelegt (vgl. Röm. X, 6—8.).

Wie kannst du sagen: »Wer mag in den Himmel hinaufsteigen?« als ob man Christum herabholen müsste, damit er erst noch sein Erlösungswerk vollende, oder: »Wer mag in die Unterwelt hinabsteigen?« als ob Christus nicht auferstanden, sein Reich nicht gegründet wäre. Die Verkündigung Christi erschallt ja mitten unter uns, und wir laden jeden ein, sich an ihn anzuschliessen.« (Vergl. Jak. IV, 7. 8.) Jenes falsche Raisonnement konnte indessen gar leicht entstehen in den Zeiten und Ländern, wo das Christenthum erst allmählig sich Freunde und Anhänger gewann. Dass es auch da noch gehört wird (wiewohl im Ernste weit seltener, als man gemeiniglich glaubt)*), wo das Christenthum festen Fuss gefasst hat und alle sich zu Christo bekennen, das scheint freilich auf dem richtigen Gefühle zu beruhen, dass, ungeachtet alle von Jugend auf von Christo unterwiesen werden, es doch noch einer besondern *ἀποκάλυψις* oder *χάρις θεοῦ* bedürfe, um ein echter Christ zu werden, indem zwar an viele der Ruf ergehe, aber wenige auserwählt seien (Matth. XX, 16. XXII, 14.). Diese Unterscheidung findet sich aber natürlich bei Paulus noch nicht, weil damals das Bekenntniss des Christenthums nicht bloss Sache des Mundes, sondern des Herzens war, und so braucht denn Paulus unter denen, welche

*) Es kommt alles darauf an, wer so spricht. Ist es die Sprache eines leichtfertigen Menschen, der sich selbst entschuldigen will, nun dann spricht sich ein solcher selbst das Urtheil, und man kann ihm dann nur zu Gemüthe führen den Ernst Gottes, der den Sünder zur Busse ruft und das Evangelium überall und Allen verkündigen lässt. Kommt sie hingegen aus einem gläubigen, aber ängstlichen und zaghaften Herzen, so ist ihm vorzuhalten die unendliche Liebe Gottes, die in Christo erschienen ist, das gnädige Erbarmen Gottes mit dem reuigen Sünder, und seine Güte, mit der er denen, die ihn darum anflehen, die Kraft seines Geistes und den himmlischen Frieden schenkt. Vgl. Matth. VIII, 7—11. XI, 28. Luk. XI, 5—15. Röm. VIII, 26—28. Phil. IV, 4—7.

im Christenthum unterwiesen worden sind (Eph. IV, 20. u. f.), auch keinen Unterschied zu machen zwischen eigentlichen ἐκλεκτοῖς ϑεοῦ und solchen, die sich nur äusserlich zum Christenthum bekennen, ungeachtet es auch bei den Christen an Stoff zu mannigfachen und nachdrücklichen Ermahnungen nicht gebrach, und die νουϑεσία, ernstliche Zurechtweisungen und Warnungen immer etwas sehr Nothwendiges waren. Vgl. z. B. 1 Kor. VI, 9. Von einem gewissen Unterschiede zwischen einer innern (aber doch sichtbaren) und einer äussern Kirche weiss der Apostel nichts, sondern nur von einem verschiedenen Masse des Glaubens, der religiösen Erkenntniss und frommen Gesinnung (μέτρον πίστεως Röm. XII, 3. Eph. IV, 7.), wie es Gott jedem ertheilt habe. Das μέτρον πίστεως bezeichnet also entweder eine quantitative Differenz in dem Glauben, dessen Minimum doch niemals mit der ἀπιστία eines Juden oder Heiden identisch werden kann, oder eine qualitative Differenz, nämlich eine mehr oder weniger von allem Fremdartigen geläuterte Ansicht des Christenthums, sei es nun, dass der eine mehr jüdische, der andere mehr heidnische Ideen mit demselben verband, oder dass sich der eine mehr an die Lehrweise (διδαχὴ) dieses, der andere jenes Apostels anschloss. Ein Unterschied zwischen κλητοὶ und ἐκλεκτοὶ findet sich bei Paulus nicht; κλητοὶ heissen ihm die, welche nach einem göttlichen Beschlusse oder Vorsatze zum Heil berufen sind, d. h. die, welche Gott zur Erlangung des Heils bestimmt hat, wodurch, wie Paulus sich die Sache denkt, die Möglichkeit des Vonsichstossens des Heils von Seite der Menschen ausgeschlossen ist (vgl. Röm. I, 7. 1 Kor. I, 2. 9. 24.); daher er das καλεῖν *), als göttliche Thätigkeit zwischen das

*) »Der Begriff des Verbi καλεῖν ist kein anderer, als der des Zusichrufens, welchem das Vonsichstossen entgegengesetzt sein

προορίζειν, welches die ideale, überzeitliche Bestimmung ausdrückt, und das *δικαιοῦν*, welches durch die *πίστις* realisirt wird, in die Mitte stellt (Röm. VIII, 30.). Ganz in einem andern Sinne wird *κλητοὶ* gebraucht Matth. XXII, 14. (XX, 16.), wo es den *ἐκλεκτοῖς* gegenüber steht, und diejenigen bezeichnet, welchen das Evangelium verkündigt worden, die es aber nicht angenommen haben, oder sich doch nicht demselben gemäss gestalten und also auch nicht an den Gütern des Reiches Theil haben können. — Endlich unterscheidet Paulus 1 Kor. II, 6. ff. III, 1. ff. die *νηπίους ἐν χριστῷ*, die erst mit den Grundlehren des Christenthums (*γάλα*) bekannt gemacht werden konnten, von den *τελείοις*, welche der *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ*, d. h. tieferer Einsicht in den Zusammenhang der göttlichen Eigenschaften und Rathschlüsse empfänglich sind. Jene nennt er relativ, nicht

würde. Geschieht das Letztere von einem Könige oder sonst einem Mächtigen auf Erden, so ist's ein Beweis seiner Ungnade, wenn aber Ersteres, seiner Gnade, und geschieht in der Absicht, den Gerufenen entweder zu etwas Wichtigem zu gebrauchen oder durch Wohlthaten zu beglücken. Dadurch tritt nun zu dem ursprünglichen Begriffe ein neues Merkmal hinzu; Gott ruft die Menschen zu sich, in der Absicht, sie in seiner Nähe zu beglücken, als Söhne und Erben zu behandeln. Da er diess nicht mit allen thut, so muss eine Bestimmung vorangegangen sein, in seinem Willen ruhend. Diess ist die *πρόορισις*, zu deren Ausführung die *κλῆσις* der erste Schritt ist. Wenn wir also oben die *κλητοὺς* als diejenigen nahmen, die zur Seligkeit bestimmt seien, so hatten wir nicht Unrecht, aber der ursprüngliche Begriff enthält diess nicht, sondern es ist erst hinzugekommen. Wodurch aber erfolgt die *κλῆσις*? Die Verkündigung darf wohl nicht ausgeschlossen werden, aber alles umfasst sie nicht; im Gegentheil, es gehört dazu überhaupt alles das, was von Gottes Seite geschieht, um den Menschen einzuladen und gleichsam anzulocken, dass er zu ihm komme, sei es nun durch Predigt, oder durch Lebenserfahrungen, oder durch die Stimme seines Geistes.« Rückert im Comm. z. Br. an d. Röm. S. 386.

in dem Sinne wie Nicht-Christen, σαρκικοὺς und ψυχικούς, in denen nämlich das πνεῦμα, zumal von der dort vorzüglich betrachteten intellectuellen Seite, noch sehr schwach war; diese nennt er πνευματικούς.

Wie nun nach Paulus der Unterschied zwischen den Menschen, die sich an Christum angeschlossen haben, und denen, die entweder nichts von ihm wissen oder sich ihm widersetzen, am Ende aufgehoben wird und die scheinbare Ungerechtigkeit Gottes in der Vertheilung seiner Gabe sich auflöst in die vollkommenste Gerechtigkeit und Liebe, das ist schon oben angedeutet worden durch die Art, wie er seine Erörterung über die Bildung der Kirche schliesst (s. S. 279.); es wird aber in dem Abschnitte von der Vollendung der Kirche näher untersucht werden. — Die Verschiedenheiten unter den Christen selbst, wie die qualitative und quantitative Differenz der πίστις, werden ausgeglichen und in einander verschmolzen durch die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος.

§ 3.

Ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Ἓν σῶμα, πολλὰ μέλη.

(Τὸ βάπτισμα. Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας.)

Die Gemeinschaft des heiligen Geistes (von welchem siehe Th. II. Abschn. I. § 3.) ist das Antheilhaben derer, die in die Gemeinde Christi aufgenommen sind, am heiligen Geiste (2 Kor. XIII, 13.), und insofern ist es ihr Gemeingeist oder die Identität des göttlichen Geistes (ἑνότης τοῦ πνεύματος) in dem durch Christum gestifteten und auf dem Glauben und der Liebe zu ihm beruhenden Gesammtleben. Daher wird die κοινωνία τοῦ πνεύματος sehr oft mit der ἀγάπη verbunden, wie Phil. II, 1. u. f. Eph. III, 16—18. Röm. XV, 30. Kol. I, 8. Gal. V, 22., bisweilen auch mit der εἰρήνη, Eph. IV, 3.

Diese Einigkeit und Harmonie vergleicht Paulus nach einem ihm eigenthümlichen Lieblingsbilde mit der Zusammenstimmung und Zusammengehörigkeit der Glieder Eines Leibes, den er den Leib Christi nennt, weil das Princip dieser Einheit der göttliche Geist und die erlösende Kraft Christi ist*). Röm. XII, 4. u. f. Wie Ein Leib viele Glieder, jedes einzelne Glied seine eigene Bestimmung hat und keines dem Ganzen fehlen darf, also alle gleich nothwendig sind, die schwächern aber der Sorgfalt und Pflege mehr bedürfen, als die stärkern, und wenn Eines leidet, alle mitleiden; so soll es sein in der Gemeinde Christi, die sein Leib ist, und Er ihr Haupt**). — 1 Kor. XII, 4—27. Die Glieder des Leibes haben verschiedene Bestimmungen und Verrichtungen, aber durch alle strömt die beseelende und erhaltende Kraft des Ganzen, dem sie dienen und angehören; so gibt es auch in der Gemeinde Christi viele einzelne Gaben und Kräfte; aber alle sind gewirkt und erzeugt durch Einen uud denselben göttlichen Geist, dessen freies Geschenk sie sind; und folglich müssen alle wiederum nur dazu dienen, diesen Geist auf mannigfache

*) Marheineke's christl. Dogm. § 317. — — — »Die Menschwerdung Gottes ist, ihrer Möglichkeit nach, auch die Menschlichwerdung der göttlichen Heiligkeit, diese aber wirklich in der Gemeinde; sie wird als der Leib Christi vorgestellt. Ihr angehörend ist man nicht mehr der natürliche Mensch, der nur aus sich selber ist, sondern eine neue Creatur, der geheiligte und in Gott seiende. 2 Kor. V, 17. Gal. V, 6. III, 26.«

**) Hieher gehört auch die apostolische Ermahnung, dass in Demuth einer den andern höher achte als sich selbst Phil. II, 1—8., worin Christus uns ein so erhabenes Beispiel gegeben hat durch die Selbsterniedrigung seiner göttlichen Person bis zur Schmach des Kreuzestodes, und welches Beispiel nachzuahmen er selbst seine Jünger durch die rührend-schöne symbolische Handlung des Fusswaschens Joh. XIII, 4—17., in welcher er ebenfalls gleichsam eine μορφὴ δούλου annahm, aufforderte und verpflichtete.

Weise für das gemeine Beste zu offenbaren. 1 Kor. XII, 7. Und alles was im göttlichen Geiste geredet und gethan wird, das kann nur zur Verherrlichung Christi und zur Vervollkommnung seines Reiches dienen; so wie was jenen verherrlicht und zur Beförderung seines Reiches mitwirkt, nothwendig im heiligen Geist gesprochen und gethan sein muss. — Auch hier zeigt sich demnach das πνεῦμα ἅγιον als die in der πίστις begründete neue Richtung und Kraft des menschlichen Lebens, die einzige Triebfeder, durch die im Reiche Christi alles in Bewegung gesetzt wird, das die Welt neu gestaltende Princip des Christenthums; die einzelnen Gaben, Kräfte, Verrichtungen sind nur verschiedene Arten, nach welchen dieser Eine göttliche Geist in den Einzelnen wirkt und sich offenbaret. Was diese Gaben und Wirkungen (πράξεις, χαρίσματα, ἐνεργήματα) des πνεῦμα damals gewesen seien und noch seien, diess zu untersuchen, gehört nicht hieher, in eine Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, sondern theils in die Kirchengeschichte jener Zeit, theils zur Exegese der auf diesen Gegenstand sich beziehenden Stellen *). Was der Apostel eigentlich lehren wollte, das war dieses, dass alle Gaben und Kräfte im Gebiete des Christenthums ein Erzeugniss Eines und desselbigen Geistes seien und folglich zusammenstimmen und zur Förderung des Reiches Gottes zusammenwirken müssen, dass diess aber nur durch die Liebe geschehen könne, welche, als das beseelende und zusammenhaltende Princip, von allen die grösste Gabe sei (1 Kor. XII, 11. 31. u. f.): sodann, dass keiner sich überschätzen, sondern dass jeder sich selbst nach dem ihm von Gott zugemessenen Glaubensmasse (nach dem Masse religiöser Erkenntniss und Gesinnung) messen, und, ohne sich mit

*) Eine geistreiche und vielseitige Erläuterung und Anwendung von 1 Kor. XII, 4—11. gibt Rütenick a. a. O. § 29—31.

andern zu vergleichen und sich über sie zu erheben, an nichts anderes als an eine gottgefällige Anwendung dieser Gabe denken solle (Röm. XII, 3. u. f.).

Die Aufnahme in die durch Christum gestiftete Lebensgemeinschaft geschieht innerlich durch den Geist (vgl. Röm. VIII, 9.) und wird äusserlich vorgestellt durch die Taufe. 1 Kor. XII, 13. verbindet Paulus beides mit einander: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*, durch Einen Geist sind wir alle auf Einen Leib getauft, d. h. in die Einheit des christlichen Lebens aufgenommen worden *). (Sonst gebraucht er die Taufe gern als ein Bild der Verpflichtung des Absterbens des alten Menschen. Vgl. S. 224.) Als ein Symbol der innigen Vereinigung aller in dem Einen vom Geiste Christi beseelten Leibe stellt er das Abendmahl dar *τὸ κυριακὸν δεῖπνον* **) 1 Kor. XI, 20.), weil es ein Theilnehmen ist an Einem Brote, und ein Trinken aus dem

*) »Das Bekenntniss ist mit einer symbolischen Handlung verknüpft, welche äusserlich das vorstellen soll, was innerlich in dem, welcher sich bekennt, vorgeht. Er entsagt dem natürlichen Leben, der Welt und sich selbst, um sich in dem göttlichen Geist seiner unendlichen Persönlichkeit nach wiederzufinden. Dieser Uebergang kann nur geistig sein, denn Geistiges allein ist hier der Inhalt. Die symbolische Handlung stellt denselben als eine Reinigung durch das Wasser dar. Wie nämlich das Bad den leiblichen Menschen reinigt und erquickt, so reinigt und kräftigt den Geist des Menschen das Bewusstsein, dass nicht sein natürliches und irdisches, vielmehr sein Leben im göttlichen Geist sein ihm an sich selbst wesentliches und wahrhaftes Leben sei. Diess Bewusstsein aber wird durch den Eintritt in die Gemeine das seinige.« Rosenkranz Encyklop. d. theol. Wiss. S. 49.

**) Dieser Ausdruck umfasst wahrscheinlich ausser dem Abendmahl auch die Agapen (Jud. 12.), welche in damaliger Zeit jenem gewöhnlich vorangingen. Von dieser genauen Nachahmung des Prototypus ging man aber bald ab, und hielt die Agapen nach dem Abendmahl.

Einen Kelche der Danksagung. 1 Kor. X, 16. 17. Diese Darstellung ist eine Frucht des reichen Paulinischen Geistes, gleichsam eine Nutzanwendung, die der Apostel vom Abendmahl gemacht hat. Dass ihm der eigentliche und ursprüngliche Sinn dieses symbolischen Ritus *) wohl bekannt gewesen, dafür zeugt die Uebereinstimmung der von ihm überlieferten Einsetzungsworte (1 Kor. XI, 23—29.) mit denen der Evangelisten. Sind dieselben auch in einzelnen Ausdrücken von einander abweichend, so ist doch ihr gemeinschaftlicher Sinn der, dass das Abendmahl eine Verkündigung und Gedächtnissfeier des Todes des Herrn sei, und dass das Brechen des Brotes den gebrochenen Leib und der Trank das Blut Christi, beides also seinen Versöhnungstod bezeichne. Demnach muss der Genuss des Leibes und Blutes Christi den Genuss der Versöhnung, d. h. die unmittelbare Empfindung und das Bewusstsein der Aneignung des göttlichen Wissens und Wollens bedeuten. (Joh. VI, 48—58.) Diese Bedeutung nun und jene obige von der Vereinigung Aller in Einem Leibe fallen zusammen in der höhern und allgemeinen, nach welcher das Abendmahl ein Symbol ist von der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen **).

*) Das Materielle des Ritus (*ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου* Apg. II, 42. 46. XX, 7. 11. und *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*) kommt von der Sitte der jüdischen Familienväter her. Vgl. Luk. XXIV, 35. Apg. XXVII; 35. (Matth. XIV, 19. XV, 36.), wo bloss dieser jüdische Gebrauch, nicht das christliche Symbol gemeint ist; und Rosenmüller's altes und neues Morgenland Bd. 6. S. 101. u. f. — Eine kritische Untersuchung über Zeit, Umstände und Bedeutung des letzten Mahles Christi findet sich in meiner *Commentatio critica de auctoritate Evang. Ioann. p.* 12—56.

**) »Wie das Bekenntniss der Taufe die Erkenntniss des Glaubens, so fordert die Feier des Abendmahls die Erkenntniss seiner selbst. Der Befestigung des Willens, ein mit der Idee der Mensch-

§ 4.

Χριστός, ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος.
Ὁ εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ τοῦ ἀοράτου. Ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως.
(Εἷς ϑεός, εἷς κύριος, ἓν πνεῦμα.)

Wenn die innige Vereinigung und das Zusammenwirken aller Kräfte die eine Seite ist, von der Paulus den Leib Christi darstellt, so ist die andere, dass alle bisher im Heidenthum sowohl als besonders im Judenthum bestandenen religiösen Unterschiede zwischen den Menschen in und mit Christo aufgehobeu seien. *Πάντες εἷς ἐστε ἐν χριστῷ Ἰησοῦ.* Gal. III, 28. Kol. III, 11. 1 Kor. XII, 13. Juden und Heiden, Beschnittene und Unbeschnittene, Freie und Sclaven, Herren und Knechte, Männer und Weiber, alle sind einander gleich in Christo, alle haben gleichen Antheil an seinem Reiche. Vergl. Apg. II, 17. 18. Die beiden Ausdrücke *ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ* und *βασιλεία τοῦ χριστοῦ*, die dem Inhalte nach einander gleich sind, haben ihren Ursprung in den beiden einander entgegengesetzten Gesichtspunkten, aus denen man die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo betrachten kann. Der aus dem politischen Leben der Hellenen hergenommene Begriff der *ἐκκλησία*, der

heit übereinstimmendes Leben zu führen, kommt es auf das Tiefste entgegen, weil es dem Menschen unmittelbar die Gewissheit gibt, dass die Aufgabe, die er zu lösen hat, an und für sich schon gelöst ist, und dass also die Wirklichkeit eines göttlich freien Lebens, wie er es sich ersehnt, gar nicht unmöglich ist. Wer aber leichtsinnig das Abendmahl ohne Reue über sein Böses und ohne den Willen, der ewigen Idee gemäss zu leben, geniesst, der isst und trinkt sich selbst das Gericht und verurtheilt sich durch seinen selbstbewussten Unglauben, von dem göttlichen Geist und von der Seligkeit seiner Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein.« Rosenkranz a. a. O. S. 52.

zugleich die christliche Gesellschaft von der συναγωγή, der kirchlichen Versammlung der Juden, unterscheidet, drückt den demokratischen Charakter der Kirche aus, der aus dem Judenthum stammende Begriff der βασιλεία den monarchischen; beide Richtungen sollen sich gegenseitig ergänzen und durchdringen. — So wie der Apostel die Weghebung der Scheidewand des Gesetzes und die Auflösung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden dem Tode Christi zuschreibt, so stellt er überhaupt die Erschaffung Eines Leibes, die Begründung des göttlichen Reiches und die Erhebung Christi zum Beherrscher dieses Reiches dar als von seinem Tode abhängig (Philipp. II, 8. u. f. vgl. Matth. XXVI, 64. Mark. XIV, 62. Luk. XXII, 69. Joh. XI, 52. Apg. V, 31.) und durch die Auferweckung vermittelt, Eph. I, 20. Kol. III, 1. (vgl. Apg. II, 32—36. 1 Petr. III, 22. Hebr. I, 3. 13. VIII, 1. X, 12. XII, 2.). Das dafür eigenthümliche Bild des Sitzens zur Rechten Gottes ist für die Erhöhung Christi zur Herrschaft der stehende Ausdruck geworden um der messianischen Stellen willen, welche schon Christus auf sich bezogen (Matth. XXII, 44. Mark. XII, 36. Luk. XX, 42.) und wo die gleiche aus der Sitte der morgenländischen Höfe entsprungene symbolische Bezeichnung vorkommt.

Die Stiftung des göttlichen Reiches führt uns nun auf die Darstellung der göttlichen und königlichen Würde Christi, und hier haben wir vor allen Dingen das Verhältniss der Paulinischen Ansicht von der Person und Natur Jesu zu den Ansichten des apostolischen Zeitalters überhaupt zu betrachten*). — Die ursprüngliche und

*) Vgl. De Wette's bibl. Dogm. § 200. 281—288. Rückert's christl. Philos. II. S. § 179. 236—238. 270—284. Hase's evang. Dogm. § 151—153. Berthold's *Christologia Iudaeorum Iesu apostolorumque aetate. Erlang.* 1811.

mit dem palästinensischen Volksglauben jener Zeit übereinstimmende Ansicht vom Messias scheint, so viel aus dem Verhalten der Jünger während dem Leben Jesu, nachdem sie schon den Glauben zu ihm als dem Messias gefasst hatten, und aus seiner Anerkennung als Messias unter dem jüdischen Volke sich schliessen lässt, diese gewesen zu sein, dass Gott nach seinem ewigen Rathschlusse den Menschen Jesum von Nazareth zum Messias und Erlöser bestimmt, und nachdem sich derselbe vermöge der Kraft des ihm mitgetheilten göttlichen Geistes durch ausserordentliche Thaten, durch ein heiliges der Bekehrung und sittlichen Erweckung der Menschen geweihtes Leben, endlich durch sein aus Liebe zur Menschheit und aus treuem Gehorsam gegen den Willen Gottes, der ihn gesendet, übernommenes Leiden und Tod kräftiglich als Messias erwiesen, durch seine Auferstehung öffentlich von Gott als solchen beglaubigt, zu seiner Rechten erhöht und verherrlicht habe. Auf dieser Ansicht beruhen die Relationen der drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte; so z. B. die Verkündigung Petri Apg. II, 22. 36. V, 31., besonders X, 38. (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ ϑεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει), und Pauli XIII, 23. u. f. XVII, 31. Mit diesem aus der unmittelbaren Anschauung Christi und dem Umgang mit ihm entsprungenen historischen Glauben verband sich alsbald bei weiterer Ausbreitung des Christenthums, und als nun die Verherrlichung Christi unter den Menschen sich immer mehr entwickelte, eine von jener relativ verschiedene Ansicht vom Messias, die wahrscheinlich schon zu den Zeiten Jesu ausgebildet war, aber mehr noch einer theologischen oder philosophischen Speculation und Tradition angehörte. Wie wir aus den Evangelien sehen, war schon zu den Zeiten Jesu der Ausdruck *υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* zur Bezeichnung des Messias in den Sprachgebrauch übergegangen, eine Be-

zeichnung, die wahrscheinlich aus Ps. II, 7. (vgl. Dan. VII, 13. 14. 4 Esr. II, 43. 47. VII, 26—35. XIII, 37. 52.) herzuleiten ist. An diesen Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, der nicht in einem bloss ethischen, sondern in einem eminenten metaphysischen oder kosmischen Sinn aufgefasst wurde, hatten sich nun theosophische und kosmosophische Speculationen geknüpft. Nachdem man nämlich in der, besonders zu Alexandria ausgebildeten, aber auf das A. T. gegründeten jüdischen Philosophie den Begriff Gottes als des Urgrundes alles Seins so entkörpert und gleichsam entweltlicht hatte, dass man sich Gott in einer ewigen und unveränderlichen Ruhe und Entfernung von der Welt dachte, als das bloss in sich selbst und für sich selbst Seiende (*λόγος ἀνώτερος*, *ἐνδιάθετος*), so stellte man das Wort Gottes oder den Offenbarer der Gottheit (*λόγος προφορικὸς*) als Mittelursache zwischen Gott und die Welt, als dasjenige göttliche Princip, durch welches die Welt besteht und regiert wird. Man blieb aber nicht bei blossen Abstractionen stehen, sondern die noch nicht aus der Philosophie ausgeschiedene Phantasie personificirte diesen *λόγος κατ᾽ ἐξοχὴν* oder die *σοφία*, zu welcher Personification und Hypostasirung eben auch die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ* beitrug. Den Logos dachte man sich nun als das nach Gott mächtigste und ihm gleichste Wesen, das durch das Sprechen Gottes nicht von Ewigkeit, sondern vor der Schöpfung von ihm ausgegangen sei, welche Vorstellung auf einer gewissen Emanationstheorie beruhte. Man nannte ihn Ebenbild Gottes, den Ersterschaffenen, Schöpfer der Welt oder doch wenigstens Werkzeug Gottes bei der Erschaffung der Welt (vgl. 1 Mos. I. Ps. XXXIII, 6. Sir. XLIII, 26. [28.] *λόγος*). Man dachte sich ihn ferner als den, durch welchen Gott den Israeliten das Gesetz gegeben, als den Engel Jehovahs im A. T. (vgl. Jes. LXIV, 9. Engel des Angesichts 2 Mos. XXXIII, 20.

23. Weish. XVIII, 15. *λόγος*, 1 Petr. I, 11. *πνεῦμα χριστοῦ*), überhaupt als den Vermittler zwischen Gott und Menschen, als den Fürsprech der Menschen bei Gott, und als das Urbild der Menschheit. (Vergl. Sprüchw. VIII, besonders 22—31. Jes. Sir. I, 1. 4. 5. 9. XXIV. Weish. VII, 21 — VIII, 4. IX, 9.*) und die Stellen aus Philo in De Wette's bibl. Dogm. § 156.) Dass diese Vorstellungen vom Logos schon vor oder zur Zeit Jesu selbst auf den Begriff des Messias übergetragen worden seien, davon finden sich keine Spuren, namentlich nicht bei Philo. Hingegen ist sehr natürlich, dass, sobald das Christenthum an Orte hingekommen war, wo solche Philosopheme nicht nur bekannt waren, sondern auch als die herrschenden galten, die Gläubigen diesen Begriff des Sohnes Gottes auf Jesum übertrugen, dessen geistige Natur man ohnehin je länger je mehr als eine übermenschliche zu verehren anfing. Die Vorstellung, dass das göttliche Wesen (*θεός*), das er Logos nennt, welches von Anfang an bei Gott (*ὁ θεὸς*) persönlich,

*) Die *σοφία* heisst hier *ἡ πάντων τεχνῖτις*; in ihr sei *πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, παντοδύναμον, ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, ἀπαύγασμα φωτός ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει, καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.* Der Uebergang aus der blossen symbolischen Personification in wirkliche Hypostasirung bei Philo geschieht so unmerklich, dass im Buch der Weisheit nicht evident zu erweisen ist, welche von beiden anzunehmen sei; doch ist wahrscheinlicher, dass die Weisheit auch schon dort als Substanz aufgefasst sei. — Eine Darstellung der innern Entwickelungsgeschichte des Theologumenon's vom Worte Gottes s. bei Lücke im Commentar über die Schriften des Johannes Th. I. S. 242—285. Vergl. Tholuck's Commentar zu Joh. Cap. I, 1. und Paulus Comm. zu Joh. Abschn. I.

d. h. als für sich bestehendes selbstbewusstes Subjekt existirt und durch welches Gott die Welt erschaffen hat, in der Person Jesu die menschliche Natur angenommen und in ihm gewohnt habe, finden wir zunächst bei Johannes, und zwar nicht bloss da, wo er sie als seinen eigenen Glauben wiedergibt, und wo er über die Menschwerdung des Logos in Jesu reflectirt, z. B. 1 Joh. I, 1—3. II, 14. (vgl. Offenb. III, 14. XIX, 13. Joh. I, 1—18. XIII, 3.), sondern auch da, wo er Christum selbst so reden lässt, wie es der in seinem Gemüthe ausgebildeten Christus-Idee gemäss ist, wie z. B. III, 13. 31. VI, 62. VIII, 58. XVII, 5. 24. Neben dieser Reflexion über die höhere physisch-göttliche Natur in Jesu, bei welcher die dem Johannes bekannte, auf der Basis des A. T. ruhende theologische Doctrin mitwirkte, findet sich auch eine rein menschlich-sittliche Ansicht von Christo, die aus seiner unmittelbaren Anschauung Christi entsprungen war. Diese tritt in allen den Stellen hervor, wo Christus von seinem Einssein mit dem Vater, von der gänzlichen Uebereinstimmung seines Willens mit dem Willen des Vaters, von seiner Unterordnung und Ergebung in diesen letztern, von der Trennung seiner Ehre und Person von der Ehre Gottes, von seinem Beruf als Gesandten Gottes, die Wahrheit zu verkündigen, von der Offenbarung und Verherrlichung des Namens des einigen wahren Gottes unter den Menschen und von der Mittheilung seiner (geistig-sittlichen) Herrlichkeit an seine Jünger spricht, wie z. B. V, 30. 31. VIII, 28. 29. 42. X, 30. 38. XII, 44—50. XIV, 10—12. 20. 28. XVI, 15. XVII, 3. 10. 21—26. Ueberhaupt gehört hiezu alles, was man zu dem sogenannten mystischen Charakter des Evangeliums Johannes zu rechnen pflegt, welcher aus des Verfassers eigenem tiefem Gemüthe und aus seiner eigenen sittlich-religiösen Auffassung des Geistes Jesu hervorgegangen ist. Dieser

Charakter ist durchaus der vorherrschende in diesem Evangelium, wiewohl die physische oder metaphysische Auffassung in dem Gemüthe des Verfassers mit der sittlich-religiösen so zusammengeflossen ist, dass er selbst den Unterschied nicht wahrgenommen zu haben scheint und manche Stellen es zweifelhaft lassen, von welchem der beiden Standpunkte aus dieselben aufgefasst werden sollen. In dieser Hinsicht kann man eigentlich sagen: Im unmittelbaren Bewusstsein des Johannes liegt die Identität jener relativ entgegengesetzten Betrachtungsweisen der Person Christi; aber bis zur Aufhebung des Gegensatzes in der Klarheit des Begriffes hat er es nicht gebracht.

Eben so verhält es sich bei Paulus und dem Verfasser des Briefes an die Hebräer; der, was die Christologie betrifft, fast einzig nur in den Ausdrücken, deren er sich bedient, von Paulus verschieden ist; daher auch die Worte des einen von den Worten des andern Licht empfangen und sich hinwieder geben, so dass wir beide füglich zusammen betrachten können. Während nun bei Johannes die sittlich-religiöse Betrachtnngsweise der göttlichen Natur in Christo vorherrscht, so tritt hingegen bei Paulus und dem Hebräer durchaus die physische hervor. Zwar wird von ihnen allerdings auch die sittliche Vollkommenheit Christi anerkannt und den Gläubigen als Vorbild empfohlen (vgl. z. B. 2 Kor. V, 21. Eph. IV, 21. V, 8. Hebr. VII, 26.); aber die Heiligkeit und Unsündlichkeit des Erlösers ist ihnen mehr etwas, das sich bei seiner göttlichen Natur gleichsam von selbst versteht. Dagegen wird zweierlei von ihnen ganz besonders hervorgehoben, erstlich der im Gehorsam gegen Gott übernommene Tod zur Tilgung der Sündenschuld, und zweitens die Erhabenheit der substantiell göttlichen Natur in ihm. Da uns hier die Betrachtung der letztern beschäftigt, so wenden wir uns

gleich zu der Hauptstelle Kol. I, 15. u. ff. Das erste Prädicat, das hier Christus als Sohn Gottes erhält, ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ein Ausdruck, der auch noch 2 Kor. IV, 4. von Christo vorkommt, dort aber nicht in den Zusammenhang eingreift, sondern gleichsam nur *honoris causa* hinzugefügt wird, und durch den Ausdruck δόξα veranlasst zu sein scheint. An und für sich kann der Ausdruck eine ethische oder eine physische Bedeutung haben. Dass im Kolosserbriefe die ethische Bedeutung gelte, verbietet der Zusammenhang, indem hier nicht von der sittlichen Dignität Christi, sondern von dem Rang die Rede ist, den Christus vermöge seiner Natur als Wesen in der Geisterwelt besitze. Kommt nun die Frage, was eigentlich in Christo als dem Sohne Gottes abgebildet sei, so kann man sich natürlich die göttlichen Eigenschaften denken, und zwar hauptsächlich die in die Augen fallenden der Macht, des Glanzes und der Herrlichkeit (ἐξουσία καὶ δόξα)*). Aber der eigentliche Sinn des Ausdruckes scheint weniger darin zu liegen, dass was in Gott ist, auch in Christo abgebildet sei; sondern der wichtige Zusatz τοῦ ἀοράτου muss wohl dem ganzen Ausdruck die Bedeutung geben, dass alle Eigenschaften, die in Gott unsichtbar und verborgen sind, das ganze Wesen Gottes sich in Christo abspiegelt und in ihm geschaut wird. So erinnert uns dieses Epitheton an die Philonische Lehre **) von einem verborgenen und einem offenbaren Gotte, indem Paulus Christum das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes nennt, so dass in ihm das ganze unsichtbare Wesen Gottes (ἡ

*) Vgl. S. 32. Anm. 1.

**) Z. B. *De nominum mutat. ed. Paris.* 1640. *p.* 1044. 5. *Μὴ νοήσῃς τὸ ὂν, ὅπερ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ὑπ᾽ ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι· ὁρᾷν γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιασθῆναι, οὔτ᾽ αἴσθησιν (αἰσθητὸν γὰρ οὐκ ἦν), οὔτε ἰσχύν. — De somnis p.* 600. *Καθάπερ τὴν*

ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης Röm. I, 20.) abgebildet und geoffenbaret ist. (Vgl. 2 Kor. IV, 4. u. 6.). Denselben Begriff finden wir nun auch, nur etwas weiter umschrieben, Hebr. I, 3. *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck (Ebenbild) seines Wesens. Und das muss wohl auch gemeint sein mit dem Ausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und *εἶναι ἴσα θεῷ* Phil. II, 6. Da die Ausleger über diese Stelle nicht einig sind, so müssen wir sehen, für welche Auslegung wir uns entscheiden wollen. Der Apostel ermahnt die Christen zur Eintracht; sie sollten nicht rechthaberisch noch einbildisch sein, sondern in demüthigem Sinn solle jeder den andern höher achten als sich selbst, und nicht auf den eigenen Vortheil sehen, sondern auf den des Andern. Dafür stellt er ihnen Christum als Vorbild auf. Hier fragt sich: Worin liegt das *tertium comparationis*? Offenbar in der *ταπεινοφροσύνη*, von welcher Vs. 3. und Vs. 8. die Rede ist. Nun glauben die Einen, die Selbsterniedrigung Christi sei seine Menschwerdung, und das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* und *εἶναι ἴσα θεῷ* bezeichne den Zustand, den er verlassen, das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γεν.* u. s. w. den Zustand, in den er sich begeben. Dagegen kann man einwenden: Dessen nicht zu gedenken, dass *ὑπάρχων* nicht heisst *da er hätte sein können* — freilich braucht man nicht so zu übersetzen, sondern, wie allein richtig, *da er war*; es ist nämlich das Part. Praes. mit der Imperfekt-Bedeutung — wie auffallend wäre es nicht, wenn das Vorbildliche in Christo hauptsächlich in seinen Entschluss, Mensch zu

ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν, ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ τὴν σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσι.

werden, gelegt, und dieser Entschluss der ewigen und bloss göttlichen Person dann doch wieder aus dem Gesichtspunkt eines menschlichen Verhältnisses, des Gehorsams (*γενόμενος ὑπήκοος*) betrachtet würde? Was für wunderliche Fragen müssten da nicht entstehen über die Art und Weise der vormenschlichen Existenz Christi? Und doch will diese Stelle offenbar nichts lehren, sondern sie setzt alles als bekannt voraus und nimmt es zu einem praktischen Zwecke zu Hülfe. Ferner können wir, wenn *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* von Christo in seiner vormenschlichen Existenz gesagt ist, uns das hier geläugnete Prädicat affirmativ kaum vorstellen, während, von der menschlichen Person Christi verstanden, wir einen klaren und bestimmten Gedanken damit verbinden können. Jedenfalls scheint bei der erstern Annahme der Ausdruck sonderbar. Endlich müsste *ἑαυτὸν ἐκένωσε* von dem sich der göttlichen Eigenschaften Begeben, Entkleiden verstanden werden, während es doch natürlicher und dem Zusammenhang, der das Vorbildliche Christi hervorheben soll, gemäss davon zu verstehen scheint, dass Christus die *ζωὴ καὶ εἰρήνη*, deren Fülle er in sich trug, nicht wie ein Eigenthum in sich verschloss, sondern sie den Menschen mittheilte, *οὐ τὰ ἑαυτοῦ σκοπῶν, ἀλλὰ τὰ ἑτέρων.* Ganz denselben Gedanken haben wir auch 2 Kor. VIII, 9., wo Paulus die Korinthier zu einer wohlthätigen Steuer auffordert und ihnen das Beispiel Christi vorhält, der, da er reich war (nicht: »hätte sein können«), arm wurde, damit sie durch seine Armuth reich würden. Auch hier müsste man den Reichthum auf die ewige, die Armuth auf die menschliche Existenz Christi beziehen. Die Hauptsache ist aber das *tertium comparationis*, das sich Mittheilen; nur muss man die Antithese nicht so weit urgiren, dass Christus wirklich daran arm geworden wäre, woran er reich gewesen war; sondern man muss den Parallelis-

mus *cum grano salis* verstehen und die *πτωχεία* Christi als den höchsten Gegensatz zu *τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν* auffassen. Vergl. den ähnlichen Gegensatz 2 Kor. XI, 7. Wenn wir demnach im Briefe an die Philipper das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* von dem realen Wesen Christi, dessen Geist mit dem Geiste Gottes consubstantiell ist, verstehen, ohne dass wir dabei auf den Unterschied von weltlicher und vorweltlicher Existenz einige Rücksicht nehmen, so ist der Sinn der: »Ihr sollet dieselbe Gesinnung in euch tragen, die auch in Christo war, der, als das Ebenbild der Gottheit, nicht gleich einer Beute es sich selbst zu Nutze machte, Gott gleich zu sein, sondern er leerte sich selbst aus, theilte sich ganz mit, und, wiewohl er das göttliche Bild in sich trug, entsagte er doch allen Ansprüchen auf seine königliche Würde, ging gleich allen andern Menschen einher, blieb in den Lebensverhältnissen eines geringen Menschen, trat niedrig auf, fügte sich geduldig (zum Wohl der Menschheit) in die über ihn verhängte Schickung, bis zum Tode, ja bis zum schmachvollen Kreuzestode. Darum (wegen dieser liebevollen Hingebung und dieses vollendeten Gehorsams) erhob ihn auch Gott über alle andern« u. s. w. So vernünftig und dem Zusammenhang angemessen uns diese Auslegung dünken mag, so müssen wir doch über die Richtigkeit derselben wieder ganz zweifelhaft werden, wenn wir andere Stellen damit vergleichen, uns überhaupt in den Ideenzusammenhang der apostolischen Christologie versetzen und unsere Stelle von diesem Standpunkt aus betrachten. Die Untersuchung über die Auslegung jener Stelle dreht sich offenbar um die Frage, ob die Ausdrücke *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und *ἴσα εἶναι θεῷ* in sittlich-religiöser oder physisch-substantieller Bedeutung zu nehmen seien; denn je nachdem das eine oder das andere angenommen wird, bekommen auch die entgegengesetzten Ausdrücke,

das *κενοῦν*, die *μορφὴ δούλου*, das *ὁμοίωμα ἀνθρώπου*, die *ταπείνωσις* einen verschiedenen Sinn. Vergleichen wir zuerst Röm. VIII, 3. Der Zusammenhang ist hier zwar ganz verschieden, weil Paulus vom Erlösungswerke spricht, aber dennoch ist es für unsern Zweck eine Parallelstelle, weil von der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Rede ist. Es ist hier ganz klar, dass Paulus sich einen zwiefachen Zustand des Sohnes Gottes denkt, den einen, da er als Sohn Gottes bei Gott war, den andern, als er jenen Zustand auf das Geheiss Gottes verlassen, um *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (oder, nach der Analogie von Phil. III, 21., *ἐν τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως αὐτοῦ*) unter den Menschen aufzutreten und sie von der Sünde zu erlösen. (Vergl. Gal. IV, 4. Röm. VIII, 32. 1 Kor. XV, 47.) Zur Bezeichnung eben dieser beiden Zustände passen nun jene Ausdrücke im Br. an die Philipper vollkommen, und man sieht sich dann nicht genöthigt, das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* oder *σχῆμα ἀνθρώπου* emphatisch zu nehmen von den Lebensverhältnissen eines niedrigen und dürftigen Menschen, was jedenfalls gezwungen wäre. In 2 Kor. VIII, 9. kommt allerdings auch noch diese Bestimmung hinzu, indem hier der Reichthum der Herrlichkeit Gottes der Armuth, in der Christus als Mensch war, entgegengesetzt wird. Wir werden also dort nicht übersetzen: *er lebte in Dürftigkeit*, *da er hätte reich sein können*; denn, versteht man hier unter dem Reichthum die Schätze der Erkenntniss und der sittlichen Gesinnung, so ist diess, verbunden mit der äussern Dürftigkeit, gar nichts Incongruentes, und überdiess sollte man dann nicht erwarten: *damit ihr durch seine Armuth*, sondern *damit ihr durch seinen Reichthum* (nämlich durch die Mittheilung desselben) *reich würdet.* Versteht man aber das *πλουτεῖν* von weltlichem Reichthum, so ist es für Christus eben so unpassend, als für die Gläubigen.

Nun bleibt nichts anderes übrig als: *er ist arm geworden*, *da er* (vorher) *reich war*, wobei der Reichthum von der Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes zu verstehen ist. Man wende nicht ein, diese Auslegung sei mehr Johanneisch, als Paulinisch. Wenn gleich Paulus nirgends ausdrücklich von der Herrlichkeit beim Vater redet, die der Sohn hatte, ehe die Welt war, so nimmt er doch offenbar ebenfalls eine vorweltliche Existenz Christi an und schreibt ihm um nichts weniger göttliche Majestät und Hoheit zu, als Johannes. Eben so der Brief an die Hebräer I, 1—4., wo namentlich in dem *κληρονόμον εἶναι πάντων* der fragliche *πλοῦτος* seine Erklärung findet. Umgekehrt müssten wir gerade eine geistige oder mystische Auffassung des *πλουτεῖν* für eine Johanneische Auslegung halten. Der Sinn ist also der: »Obgleich Christus mitten im Reichthum der göttlichen Herrlichkeit war, so verliess er doch um unsertwillen diesen seligen Zustand und begab sich in den Zustand der Niedrigkeit und Entbehrung, damit er dadurch (womit sein Leiden und seine Aufopferung zusammenhängt) uns seine Schuldlosigkeit und den Reichthum der göttlichen Herrlichkeit mittheilte.« Der Kern des Gedankens ist durchaus ein sittlicher, nur ist er eingehüllt in die Form der Vorstellung von der (physischen) Person Christi. Für uns fällt diese Hülle weg, und wir betrachten das als den Zug der erlösenden Liebe Christi, dass er als Reiner von der unreinen Menschenwelt sich nicht zurückzog und entfernt hielt. — Dass auch im Briefe an die Hebräer II, 14. 17. IV, 15. von der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Rede sei, davon kann man sich aus der Vergleichung mit I, 1—3. II, 9. 10. V, 8. 9. leicht überzeugen. Und so werden sich denn auch die Bedenken dagegen in unserer Stelle leicht heben lassen. Die Ausdrücke *μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ* hätte Paulus gewiss nie bloss von sittlicher Wil-

lensgleichheit mit Gott gebraucht; überhaupt tritt bei ihm die Vorstellung von dem Einssein des sittlich-religiösen Gemüthes Christi mit Gott nicht hervor; und doch müsste man die Bedeutung der Ausdrücke bis zu einem solchen beinahe mystischen Sinne steigern. Sie sind mithin von der realen Wesensgleichheit mit Gott zu verstehen und *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* als synonym mit *καίπερ ὢν υἱὸς* Hebr. V, 8. zu fassen. Diese Wesensgleichheit und die damit verbundene Würde besass aber der Sohn Gottes nicht unabhängig von Gott, durch sich selbst; sondern er hatte sie von Gott empfangen, wie sich im Verfolg zeigen wird. Nun betrachtete er diesen Besitz nicht wie einen Fang, den er für sich geniessen, stolz und vornehm für sich behalten wollte, was der Fall gewesen wäre, wenn er der von Gott ihm aufgetragenen Sendung sich hätte entziehen wollen; sondern er entkleidete sich, nahm Knechtesgestalt an, ward einem Menschen gleich, und erniedrigte sich selbst, gehorsam bis zum Kreuzestode. Darum, um dieses Gehorsams und dieser Selbsterniedrigung willen, schenkte ihm Gott einen Namen, der höher ist als alle andern Namen, dass in seinem Namen sich biegen alle Knie u. s. w. Kann man nun dieses Letztere als Beweis für die Richtigkeit der erstern Auslegung anführen, indem also doch Christus erst nach seinem Menschenleben als Belohnung für seinen Gehorsam mit göttlicher Ehre und Herrlichkeit bekleidet worden sei, und vorher nichts dergleichen besessen habe? Keineswegs! Das Schenken (*χαρίζεσθαι*) muss sich freilich auf etwas beziehen, das Christus in seinem vormenschlichen Zustande noch nicht besessen hatte; denn sonst wäre es kein Geschenk, sondern nur ein Zurückgehen in den vorigen Zustand, aus dem er freiwillig herausgegangen war in der Meinung, nach vollbrachtem Erlösungswerk wieder in denselben zurückzukehren. Was kann dieses Mehrere nun sein, mit

dessen Besitz Gott Christum beschenkt? Offenbar die höchste Geltung seiner Person (ὄνομα) göttliche Verehrung (ἵνα -- πᾶν γόνυ κάμψῃ) und Herrschaft (κύριος), die er in seinem, wenn gleich göttlichen Sein vor seinem Menschenleben doch noch nicht gehabt hatte. Nach 1 Kor. XV, 28. wird Christus diese Herrschaft behalten, bis er sich alles unterworfen hat; dann wird er die Herrschaft ablegen und sich selbst dem Vater unterwerfen.

Kehren wir nun zurück zur Stelle des Briefes an die Kolosser. Wie das Prädicat εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου sich auf die Begriffe der βασιλεία, κυριότης ἐξουσία und δόξα, überhaupt auf die θειότης bezieht, also das Verhältniss des Wesens Christi zu Gott ausdrückt, so bezeichnet das Prädicat πρωτότοκος πάσης κτίσεως sein Verhältniss zur Welt. Er heisst *der Erstgeschaffne aller Creaturen.* Denn dass πᾶσα κτίσις die neue Anstalt des Christenthums bezeichne, und unter πρωτότοκος der Erste, Vortrefflichste, Ausgezeichneteste dieser moralischen Herrschaft gemeint sei, wie noch der neueste Ausleger dieses Briefes dafür hält, verdient kaum eine Widerlegung. Christus ist also selbst eine κτίσις Gottes, aber die erste vor allen. Nun folgt ein begründender Satz mit ὅτι: *denn in ihm* (ἐν αὐτῷ s. v. a. δι' αὐτοῦ), durch seine Vermittelung *ward das All* (Weltall) *geschaffen.* Dass τὰ πάντα nicht von der moralischen Schöpfung des Christenthums, sondern von der Schöpfung der gesammten Natur zu verstehen sei, ergibt sich deutlich aus der sogleich folgenden nähern Entwickelung des Inhalts von τὰ πάντα: *was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Thronen, Herrschaften, Gewalten, Mächte; das Alles ist durch ihn und zu seinen Zwecken geschaffen; und er selbst ist vor Allem, und das All besteht durch ihn.* (Vgl. 2 Petr. III, 5.) Zur Beseitigung der moralischen

Auslegung bemerke ich nur noch dieses, dass es ganz zwecklos und inhaltsleer wäre, Christum als den Schöpfer des Christenthums und als den vorzüglichsten in dieser neuen Ordnung zu rühmen; ein Lob, womit nichts gesagt war, als was sich von selbst verstand. Der Apostel führt also das, dass Christus die Weltschöpfung vermittelte, zur Begründung und Bestätigung dafür an, dass er der Ersterschaffene aller Creaturen sei. Er denkt sich nämlich einen möglichen Zweifel an der letztern Behauptung, und will diesen beseitigend, gleichsam sagen: Warum sollte er nicht der Erstgeschaffene sein, da ja — was noch viel mehr ist — das All durch ihn erschaffen ward? Also muss er wohl selbst vor Allem erschaffen sein. Daraus geht nun zugleich hervor, dass ausser dem *πάσης* auf dem *πρωτο* — in *πρωτότοκος* der Nachdruck ruhe, weil diess es ist, was Paulus begründen will. — Im Brief an die Hebräer finden wir bei ungleichen Worten doch dieselben Ideen. Gott ist der Schöpfer Christi (III, 1.), aber hinwieder ist der Sohn derjenige, den Gott zum Erben über alles eingesetzt, durch den er die Welt erschaffen hat, und der das All trägt durch das Wort seiner Macht (I, 1—3.), der erhabener als alle Engel und nur auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden ist (I, 4—14. II, 9.). Diese Lehre von der Weltschöpfung und Welterhaltung durch Christum kommt in der Apostelgeschichte nicht vor, so wenig als in den drei Evangelien; vielmehr wird in den dortigen Reden Pauli XIV, 15. XVII, 24. Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde genannt. Hieraus, verbunden mit Röm. XI, 36., wo durch das *δι᾽ αὐτοῦ τὰ πάντα* auch die Mittelursachen der Welt Gott zugeschrieben werden, schliesst Rückert (christl. Philos. § 237.), dass Paulus früher die ältere, einfachere Ansicht, Gott schlechthin als Urheber der Welt zu denken gehabt, wie er ja auch sonst in allen Dingen an den

Vorstellungen des A. T. gehalten habe: eine Behauptung, die mir zunächst im Widerspruch zu stehen scheint mit dem, was derselbe Gelehrte anderwärts (§ 281.) sagt: »es sei im Voraus schon wahrscheinlich, dass Paulus und der Hebräer, als in jüdischer Theologie herangebildete Männer, die ächt jüdische Vorstellung von der im Messias erscheinenden Schechina oder dem Logos von früher Jugend an aufgefasst und ohne Noth nicht fahren gelassen haben werden.« Sei dem nun, wie ihm wolle, sind wir berechtigt, aus jenen Stellen der Apostelgeschichte und des Briefes an die Römer auf eine frühere, einfachere Ansicht des Paulus zu schliessen? Ich glaube nicht. Und diess nicht etwa darum, weil nur Lukas, nicht Paulus für das, was die Apostelgeschichte erzählt, einzustehen habe, sondern Paulus konnte mit Absicht in seinen öffentlichen Reden an die Heiden die complicirtere Logoslehre noch nicht vortragen wollen, indem es vor allem andern Noth that, die Heiden vom Götzendienste zur Verehrung des Einen lebendigen Gottes zu bekehren, während es mit der Christologie nachher noch früh genug war. Die Stelle im Brief an die Römer aber ist nicht nur nicht didaktisch, sondern sogar eine Doxologie, mit der man es ihrer Natur nach nicht allzu genau nehmen kann; ja ich würde wenig Anstoss nehmen, wenn sich in demselben Briefe, worin diese auch die Mittelursachen Gott zuschreibende Doxologie vorkommt, an einer andern Stelle die Logoslehre vorgetragen fände *). Inzwischen

*) So ist, wenn z. B. I, 25. Gott *ὁ κτίσας* heisst ohne den Zusatz *διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ*, aus der Weglassung dieses Zusatzes, der hier gar nicht im Zusammenhang begründet wäre, keineswegs auf Nichtkenntniss der Logoslehre zu schliessen. Auch Eph. III, 3. ist nach *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* mit Lachmann *διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ* wegzulassen; hier jedoch ist von der neuen Schöpfung, die Gott ins Dasein rief, die Rede, wie II, 10.

haben wir diese letztere wenn nicht in dem gleichen Briefe, doch 1 Kor. VIII, 6., in einer nicht doxologischen, sondern didaktischen Stelle, welchen Beweis man dann nicht wieder mit der Hypothese entkräften kann, dass der Brief an die Römer vor dem ersten an die Korinthier geschrieben worden sei. Wir werden also wohl dabei stehen bleiben müssen, dass die Logoslehre bei Paulus nicht darum erst in den spätern Briefen, namentlich also im Briefe an die Kolosser vorkomme, weil sie erst später bei Paulus Wurzel fasste, sondern, wenn es nicht ein bloss zufälliger Gedankenerguss ist, weil der Zweck jenes Briefes und das Bedürfniss der Leser jene Erörterung veranlasste *).

*) »Was die besondere polemische Tendenz der Stelle (Kol. I, 13. u. ff.) anbetrifft, so ist sie diese: Im Gegensatze gegen diejenigen, welche ihre *ἀπολύτρωσις* nicht im Glauben an Christum, sondern in asketischen Verbindungen mit den sogenannten höhern Geistern und Himmelsmächten suchten, und diese *γοητεία* und *φιλοσοφία κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* auch in die christliche Gemeinschaft einzuführen bemüht waren, zeigt Paulus seinen Lesern, um sie vor jenem Irrwesen zu warnen, dass die *ἀπολύτρωσις* durch Christum die einzig wahre, die vollkommenste sei, dass in dem Evangelium alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, und dass Christus, wie er als Sohn und wesenhaftes Ebenbild Gottes, als derjenige, durch den, und in Beziehung auf den, alle Dinge, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen seien, über alle Ordnungen und Mächte der Geisterwelt weit erhaben sei, die ganze Schöpfung beherrsche und sie in Beziehung auf ihre höchsten Zwecke erhalte, so auch, eben weil die Fülle des göttlichen Lebens in ihm, wie in keinem andern, wohne, das Haupt und der höchste und alleinige, wahre Erlöser der ganzen sittlichen Welt sei, ausser welchem es keine wahrhaft erlösende Kraft gebe, noch geben könne.« Dr. Lücke in seiner Recens. der 1. Ausg. (Theol. Ann. v. Schwarz, 1825. S. 372. u. f.) — Ich bemerke hiezu nur, dass im ersten Capitel eigentlich noch nichts eine warnende und polemische Tendenz anzeigt, sondern dass diese erst II, 6. u. ff. sich kundzugeben anfängt. Dessen ungeachtet kann

Im Brief an die Kolosser Vs. 18. fährt der Apostel weiter so fort: *Und er selbst ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde, welcher ist der Anfang, der Erstgeborne aus den Todten.* Zur Erklärung des Begriffes κεφαλὴ kann die Stelle 1 Kor. XI, 3. dienen. Das Wesentliche darin ist offenbar die Herrschaft auf der einen, die Unterwürfigkeit, Angehörigkeit auf der andern Seite; so hier. In ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὰ πάντα Eph. I, 10. liegt mehr, dass alles bisher Vereinzelte und Getrennte durch ihn und unter ihm in ein Ganzes vereinigt werden soll. (Vgl. Röm. XIII, 9.) Ein Scholion bei Matthäi lautet so: ἀνακεφαλαίωσιν καλεῖ τὴν εἰς μίαν κεφαλὴν ἕνωσιν, ὡς τῶν ἀγγέλων διὰ χριστοῦ τοῖς ἀνθρώποις συναφθέντων. Ἀρχὴ verstehe ich wie ἀρχηγὸς Hebr. II, 10. XII, 2. (ähnlich ist ἀπαρχὴ 1 Kor. XV, 23.), so dass das folgende πρωτότοκος eine Apposition dazu ist, mit welcher Paulus keineswegs den klaren Ausdruck ἀρχὴ erklären, sondern an das obige πρωτότοκος πάσης κτίσεως erinnern will. Wie nämlich Christus der Erstgeschaffene der gesammten Schöpfung ist, so soll er nun auch dargestellt werden als der Erste der neuen Menschenschöpfung. Wie er Anfänger der Erschaffenen ist, so ist er auch Anfänger der Erstandenen: *damit er unter Allen**) *der erste werde.* Stände ἵνα -- ᾖ, so könnte man versucht sein, zu übersetzen: *so dass er -- ist.* In ἵνα -- γένηται aber liegt die Absicht Gottes, welche Christum zu dieser hohen Würde bestimmt hat. Dass diess die richtige Auffassung sei, ergibt sich aus

ein Einfluss des Zweckes, den Paulus mit diesem Briefe beabsichtigte, und der Ermahnungen, welche die Kolosser nöthig hatten, auf die Darstellung im ersten Capitel nicht geläugnet werden.

*) Ich nehme ἐν πᾶσιν mit Beza und Kypke als Masculinum. Vgl. Röm. VIII, 29. πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς und die Beispiele bei Kypke. Doch gibt auch das Neutrum einen guten Sinn: *in Allem*, d. i. *in allen Beziehungen.*

dem unmittelbar Folgenden, indem nun Paulus die Absicht und den Rathschluss Gottes durch Christum weiter auseinandersetzt. Mit dem Satz ἵνα -- πρωτεύων hat nun die Erörterung über die göttliche Würde Christi einen förmlichen Schluss erhalten, auf dem gleichsam das Ganze als auf seinem Grunde ruht, und Paulus geht nun über zu der Heilsanstalt und Friedensstiftung, die Gott durch Christum ins Werk zu setzen beschlossen. Die Betrachtung davon gehört also in die Versöhnungslehre; nur den Uebergangssatz ὅτι -- κατοικῆσαι müssen wir noch hieherziehen, weil darin Christo eine Eigenschaft beigelegt wird. Die Ausleger sind aber über den Inhalt derselben nicht einig, ja nicht einmal über die Construction, indem Einige πᾶν τὸ πλήρωμα für das Subjekt zu εὐδόκησε halten. Diess geht aber nicht an; denn πᾶν τὸ πλήρωμα kann für sich allein, ohne einen Zusatz, z. B. θεοῦ, nicht Subjektsbegriff, sondern nur Prädikatsbegriff sein. Nun geht ἐν αὐτῷ auf den υἱός, von dem schon von Vs. 14. an immer die Rede war; also ist Subjekt ὁ θεός, wie Vs. 13. Was konnte den Schriftsteller zu dieser Ellipse — ich will nicht sagen, berechtigen, sondern veranlassen? Soll etwa Vs. 15—18. als Parenthese betrachtet werden? Das wäre, wie denn überhaupt in den Ausgaben gar oft unstatthafter Weise Parenthesen angenommen werden, ganz unrichtig; denn das folgende ὅτι bringt einen Grund nicht für Vs. 13. u. 14., sondern für Vs. 15—18. oder wenigstens für den Schlussatz ἵνα -- πρωτεύων, und hängt also mit diesem eng zusammen. Nun liegt eben in diesen letzten Worten für Paulus die Veranlassung zur Weglassung des Subjektes; denn bei dem ἵνα γένηται denkt er sich die Absicht Gottes und fährt nun fort von diesem zu sprechen, ohne sich zu erinnern, dass damit ein Wechsel des Subjektes eintrete, der die Setzung desselben erfordere. Also: denn Gott hat beschlossen, dass in seinem Sohne

πᾶν τὸ πλήρωμα wohne. Hier haben sich die Ausleger verleiten lassen, andere Stellen, worin das Wort πλήρωμα vorkommt, zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen und darüber den Zusammenhang ausser Acht zu lassen. Πλήρωμα heisst Fülle (Gesammtheit, Totalität), Erfüllung, Vollendung, Vollkommenheit. Da keine nähere Bestimmung dabei steht, so passt nur die letzte Bedeutung; mithin: *die ganze Vollkommenheit.* Da nun im Vorhergehenden von den göttlichen Eigenschaften die Rede war, so kann πᾶν τὸ πλήρωμα nur bedeuten: *die göttlichen Eigenschaften in ihrer ganzen Vollkommenheit;* und so wird denn der Ausdruck, ohne dass wir aus II, 9. τῆς ϑεότητος ergänzen, von selbst mit πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς ϑεότητος gleichbedeutend, und da nun auch in beiden Stellen ἐν αὐτῷ κατοικεῖ steht, so kann an der Identität dieser beiden Urtheile nicht gezweifelt werden. Mag nun πλήρωμα in Eph. I, 23. III, 19. IV, 13. eine Bedeutung haben, welche es immer wolle; in unserer Stelle kann es nimmermehr etwa die Kirche oder Gemeinde bedeuten, welche in Christo gleichsam wie in einem οἶκος wohne. Nicht nur wird man durch nichts auf diesen Sinn geführt, sondern in der ganzen Stelle ist überhaupt nirgends von der Gemeinde die Rede; vielmehr will der Apostel das Wohnen des πᾶν τὸ πλήρωμα in Christo gleichsam als die Bedingung und als das Mittel bezeichnen, wodurch Gott die Versöhnung und Friedensstiftung zu bewerkstelligen beschlossen hatte. Wäre die christliche Kirche gemeint, so müsste wenigstens die Aufeinanderfolge der Glieder die umgekehrte sein. Der Gedankenzusammenhang ist folglich dieser: »Gott machte seinen Sohn zum Anfänger der Erschaffenen und der Auferstandenen, damit er unter Allen der Erste würde; denn Gott hat beschlossen u. s. w.« Nimmt man es mit diesem Gedankenzusammenhang genau, so folgt daraus 1) dass die Beklei-

dung Christi mit der erhabensten Würde und göttlicher Wesensgleichheit nicht Selbstzweck war, sonder untergeordnet dem höhern Zwecke Gottes, die Welt mit sich zu versöhnen; 2) dass, weil Gott seinen Sohn von Ewigkeit her mit diesen göttlichen Eigenschaften ausgerüstet hatte, auch das Versöhnungswerk ein von Ewigkeit her gefasster Rathschluss Gottes sei. Und wir sind wirklich berechtigt, es mit dem Zusammenhang genau zu nehmen und diese Folgerungen zu ziehen; denn einerseits ist das Versöhnungswerk die Hauptidee, die den Apostel erfüllt Vs. 12—14. und Vs. 21—22., und was in der Mitte liegt, die Darstellung der Herrlichkeit Christi, soll nur zum Verständniss jener dienen; andrerseits wird uns nun erst klar, warum der Apostel alsbald das Versöhnungswerk als *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*, welches jetzt den Heiligen Gottes sei geoffenbart worden, hervorhebt. Dass ein ähnlicher Ausdruck nicht nur Eph. III, 9., sondern auch 1 Kor. II, 7. und Röm. XVI, 25. vorkommt, kann für uns eine Andeutung sein, dass die christologischen Vorstellungen nicht erst damals, sondern schon früher in Paulo ausgebildet gewesen seien.

Wir werfen noch einen Blick auf die schon berührte Stelle Kol. II, 9. Der Apostel warnt hier die Christen, sie sollten sich nicht verführen lassen, durch Befolgung von allerlei Satzungen und Verehrung von allerlei himmlischen Mächten eine höhere Vollkommenheit zu suchen; *denn in Christo*, sagt er, *wohnt die ganze Vollkommenheit der Gottheit* (göttlichen Natur) *σωματικῶς*, *und ihr seid durch ihn* (*ἐν αὐτῷ* statt *δι᾽ αὐτοῦ*) *erfüllt*, d. h. es fehlt euch zur Erreichung der Vollkommenheit nichts mehr; durch eure Verbindung mit Christo, als der vollkommensten Offenbarung Gottes, habt ihr alles erlangt, dessen ihr bedürfet. Worin diess bestehe, setzt er Vs. 11—15. aus einander, und zieht dann Vs. 16. u. ff.

nochmals den Schluss, dass sie nicht achtend auf allerlei äusserliche Satzungen, deren Befolgung man ihnen abdringen wolle, nur in dem Festhalten am Haupte ihr geistiges Wachsthum zu suchen hätten. Der Zusammenhang ist ganz klar, nur das Wort *σωματικῶς* macht Schwierigkeit. Wir wollen die verschiedenen Auslegungen durchgehen. 1) Dass es bedeute *ὡς σῶμα* und auf die christliche Kirche sich beziehe, ist mit der ähnlichen Erklärung von *πλήρωμα* bereits abgewiesen worden; sie widerstreitet dem Zusammenhang: 2) *körperlicher Weise*, so dass der Ausdruck daher käme, »weil Paulus ihm die göttliche Majestät sichtbarlich beiwohnend, auch seinem Leibe selbst anhaftend denkt Phil. III, 21.« So nimmt es Rückert a. a. O. Th. 2. S. 291. Diese Auslegung wird durch die Etymologie und den Sprachgebrauch des Wortes an sich sehr begünstigt; aber nirgends ist hier von der Herrlichkeit des Leibes Christi die Rede, und überdiess scheint mir das *ἐν αὐτῷ* bestimmt dagegen zu streiten. Und diess führt denn 3) darauf, dass *σωματικῶς* bedeute *wesenhaft*, *wahrhaft*, *substantiell*, wie unser *leibhaftig*. So erklärt es auch ein Scholion bei Matthäi durch *οὐσιωδῶς καὶ καθ' ὑπόστασιν*. Diese nähere Bestimmung greift zwar nicht in den Zusammenhang ein, doch bildet sie einen guten Gegensatz zu der *κενὴ ἀπάτη*, welche mit einer bloss eingebildeten Geisterlehre, einem eiteln Hirngespinst, getrieben wurde (Vs. 8. u. 18.).

Nachdem wir nun gesehen haben, dass Paulus Christo göttliche Wesensgleichheit und Majestät (wenn schon keine ursprüngliche, sondern eine empfangene und gleichsam in ihm abgebildete) zuschreibt, so könnte es uns nicht befremden, wenn er ihm auch den Namen *θεὸς* beilegen würde. Denn wem *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, die *μορφὴ θεοῦ* und das *ἴσα εἶναι θεῷ* zugeschrieben wird, warum sollte der nicht auch *θεὸς* heis-

sen? Ob Paulus Christum wirklich in einigen Stellen der Briefe θεὸς genannt habe, wird von den einen Auslegern behauptet, von andern bestritten. Der Streit kann sich aber nicht auf den Inhalt des Prädikats, sondern bloss auf das Wort selbst beziehen, und die Entscheidung beruht nicht auf dem dogmatischen Ideenzusammenhang des Paulus, sondern lediglich auf dem Sprachgebrauche und der kritischen Betrachtung der einzelnen Stellen. Die erste ist Röm. IX, 5. Man hat hier verschiedene Auswege gesucht, der Nothwendigkeit zu entgehen, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς auf Christum zu beziehen; aber bei jedem bieten sich solche Schwierigkeiten dar, die immer wieder auf die einfachste und von der Grammatik gebotene Auslegung zurückführen. Nachdem Rückert in seiner höchst unbefangenen Auslegung dieses Briefes die Gründe, wie mir scheint, genügend auseinandergesetzt hat, so wäre es überflüssig, hier noch einmal das Gleiche zu thun. Angenommen aber, dass Paulus Christum ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς nennt, so ist diess allerdings das Grösste, was er je von ihm ausgesagt hat, ja so ganz einzig in seiner Art, dass wir uns dennoch der Zweifel an der Richtigkeit des Textes oder an der Zulässigkeit der grammatischen Auslegung nie ganz werden entschlagen können. (Vgl. 2 Kor. XI, 31. Eph. IV, 6.) Der Zusammenhang, der einen Gegensatz zu κατὰ σάρκα fordert, ist dafür, der Ausdruck dawider, und jener wird vielleicht entscheiden müssen. Gesetzt nun, der Ausdruck gehe auf Christum, so ist es doch nicht das Gleiche, als wenn er ihn ganz einfach ὁ θεὸς nennen würde; mit diesem Worte bezeichnet er immer Gott den Vater; nennt er aber auch Christum θεός (der Artikel steht nur, weil die Construction mit einem Particip oder Adjectiv es erforderte, so wie auch θεὸς bisweilen ohne Artikel steht, zumal wo es Prädicat ist, z. B. 2 Kor. I, 21.), so nimmt er θεὸς in der weitern

Bedeutung von einer über die menschliche weit emporragenden himmlischen Macht und Natur, eine Bedeutung, deren Existenz durch 1 Kor. VIII, 5. bei Paulus hinlänglich gesichert ist*). So bin ich auch überzeugt, dass Tit. II, 13. mit *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ* nicht Gott und Christus, sondern bloss Christus gemeint ist; denn es ist von der herrlichen Wiederkunft Christi die Rede, und eine Erscheinung Gottes anzunehmen, wäre ausser aller Analogie; auch bedürfte Gott der Vater nicht erst des erhebenden und preisenden Epithets *μέγας*, vielmehr deutet auch dieses auf Christum. Eher könnte man es sich gefallen lassen, *θεοῦ καὶ σωτῆρος* als eine hebraisirende Hendiadys zu nehmen und zu übersetzen: *unsers grossen göttlichen Retters*. Doch daran dachte Paulus gewiss nicht, sondern mit *θεὸς* bezeichnet er eine göttliche Person. In III, 5. aber ist *ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεὸς* offenbar Gott der Vater (wie II, 11.), was sich schon aus *κατὰ τὸν αὑτοῦ ἔλεον*, und vollends aus Vs. 6. *διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ* ergibt (wo auch Christus *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* genannt wird). Nicht so gewiss könnte es vielleicht jemandem scheinen, wer I, 3. *ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεὸς* heisse. Denn soll Gott der Vater gemeint sein, welcher das nicht sehr ferne Subjekt des Hauptsatzes ist, so dürfte man eher *κατ᾽ ἐπιταγὴν αὑτοῦ* erwarten. Dass 1 Timoth. I, 1. in der ganz gleichen Formel Gott der Vater gemeint ist, könnte ich unmöglich als Autorität anerkennen, und ich sehe daraus nur so viel, dass der Verfasser jenes Briefes die Stelle im Briefe an den Titus so verstanden hat. Paulus nennt

*) Vgl. Joh. I, 1. XX, 28. (1 Joh. V, 20.) Uebrigens unterscheidet schon Philo *ὁ θεὸς* und *θεός*, und macht für den letztern Ausdruck eine weitere Bedeutung gelten, während er den erstern nur dem Einen wahren Gott beilegt. S. Paulus Comm. zu Joh. I, 1. S. 76.

sich in den meisten Briefen κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ, nur in dem an die Galater nennt er sich und zwar absichtlich ἀπόστολος -- διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ. Er dachte sich ohne Zweifel Christum als den, von welchem er unmittelbar die Berufung zum Apostelamte empfangen hatte, und eben zur Bezeichnung dieses speciellen Geheisses, Auftrages, würde sich ἐπιταγὴ noch besser schicken, als zur Bezeichnung des göttlichen Willens überhaupt. Ich glaube jedoch, dass die Zweifel an der Beziehung jenes Ausdruckes auf Gott zu beseitigen sind durch Vergleichung von Röm. XVI, 26. und 1 Kor. III, 10. Tholuck hingegen führt Tit. I, 3. ohne weiters als Beweisstelle für den Gebrauch des Ausdruckes θεὸς von Christo an (Ausleg. d. Br. an die Röm. S. 363. d. 3. Aufl.).

Fassen wir nun alles zusammen, so ist nach Paulinischer Lehre Christus Mensch, inwiefern er von einem Weibe geboren im Bilde eines Menschen auf Erden lebte (Gal. IV, 4. Röm. VIII, 3.); diess war aber bloss seine angenommene Gestalt, seine fleischliche Erscheinung, der Zustand seiner Erniedrigung und Armuth (Phil. II, 7. 2 Kor. VIII, 9.); seiner höhern, himmlischen, geistigen Natur nach ist er Sohn Gottes, und als solcher Gottes Ebenbild, Weltschöpfer und = Erhalter (d. h. die Weltschöpfung und = Erhaltung vermittelnd), die Vollkommenheit göttlichen Wesens in sich tragend. Diese relative Gleichheit mit Gott ist jedoch verbunden mit einer Ungleichheit; denn er ist überhaupt abhängig von Gott, ihm unterworfen (1 Kor. XI, 3. vgl. XV, 14. 28.), aus ihm hervorgegangen, von ihm erschaffen (Kol. I, 15.), daher die Benennung Gottes πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ χριστοῦ, und von Gott selbst mit göttlicher Vollkommenheit ausgerüstet (Kol. I, 19.), von Ewigkeit her zum Versöhnungsmittler Gottes und der Welt ausersehen und bestimmt (I, 20. 26.), Befehle von

Gott empfangend (Gal. I, 4. κατὰ τὸ θέλημα u. s. w. Gal. IV, 4. ἐξαπέστειλεν, Röm. VIII, 3. πέμψας), für seinen Gehorsam mit göttlicher Ehre belohnt (Phil. II, 9—11.), von nun an zur Rechten Gottes sitzend (Kol. III, 2. Eph. I, 20., welcher Ausdruck von seinem frühern Zustande nicht gebraucht wird), dereinst wiederkommend in Herrlichkeit und mit den Seinigen herrschend (2 Tim. II, 12. Röm. VIII, 17. 1 Kor. XV, 23.), bis er alle seine Feinde überwunden hat (1 Kor. XV, 25—27.), wo er alsdann die Herrschaft Gott übergeben wird (XV, 24. 28.).

Wenn wir nun fragen: da Paulus die Person Jesu Christi zwiefach betrachtet, nämlich κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα, was gehört bei dieser Theilung auf die eine, und was auf die andere Seite? so werden wir leicht sehen, dass nach Paulus auf die Seite des Fleisches wirklich nur das Fleisch gehört, d. h. das ὁμοίωμα oder σχῆμα ἀνθρώπου, oder noch bestimmter das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, bloss die leibliche Hülle (σκῆνος Joh. I, 14.), mit welcher er als Kind einer menschlichen Mutter geboren worden *), dass hingegen alles Geistige,

*) Gal. IV, 4. Nach Paulinischer Lehre ist gewiss keine sinnlich übernatürliche, d. h. ohne Mitwirkung eines Mannes geschehene Zeugung anzunehmen, und wenn Gott πατὴρ Ἰησοῦ χριστοῦ genannt wird, so heisst er es in einem geistigen Sinne. Mit einer übernatürlichen Zeugung wäre die wahre Menschheit (Röm. V, 15. 1 Kor. XV, 21.) Christi eben so wenig zu vereinigen, als mit den Genealogien bei Matthäus und Lukas, welche beide die Stammtafel Christi an Joseph, nicht an Maria anknüpfen. Auch nennt Maria selbst den Joseph πατὴρ Luk. II, 48., und scheint nirgends gegen diesen allgemeinen Glauben protestirt zu haben. Vergleiche Matth. XIII, 55. Mark. VI, 3. Luk. III, 23. IV, 22. Joh. I, 46. VI, 42. War sich Maria einer übernatürlichen Erzeugung bewusst, so ist auch ferner nicht recht zu begreifen, wie sie in den Evangelien so sehr zurücktritt und nicht einmal die Brüder Jesu von dessen messianischer Dignität zu überzeugen vermag Joh. VII, 5.

alles Denken und Wollen seiner höhern Natur angehört *). Paulus identificirt also mit Ausnahme des bloss äusserlich als ein Gewand gedachten σχῆμα ἀνθρώπου oder ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας die ganze zeitliche Persönlichkeit Jesu mit dem Begriff und der Person des ewigen Logos, so wie ihn die philosophische Theologie

XIX, 26. — Ueber die Eltern Jesu s. Hase's Leben Jesu S. 42. u. 43. Mit eben so viel innerer Wahrheit als Takt behandelt diesen Gegenstand (Christus als Gottes- und Menschensohn und die Gottheit und Menschheit Christi) im christlichen Jugendunterrichte Rütenick a. a. O. S. 50. u. ff., u. S. 96. u. ff. (§ 24.)

*) Auch die jetzige Theologie macht noch einen Unterschied, aber aus einem wissenschaftlichen Gesichtspunkte, zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, oder, um es bestimmter auszusprechen, des ewigen und göttlichen Wesens in ihm, und der zeitlichen und menschlichen Form, in welcher jenes sich offenbarte. Jenes ist der ewige und göttliche Geist der Weisheit, Heiligkeit und Liebe, vermöge dessen Christus mit der Gottheit selbst consubstantiell ist und als welchen offenbarend er der λόγος θεοῦ heisst; diese ist das in menschlichen Verhältnissen und auf menschliche Art und Weise zeitlich sich entwickelnde Leben des Erlösers, welches nichts anderes war als die vollständige Erfüllung des göttlichen Gesetzes, die in der Schrift der vollkommene Gehorsam Christi heisst. Jenes Wesen und diese Form, jener Geist und dieses Thun, beide in ihrer Einheit, ist die Einheit Gottes und des Menschen in der Person Jesu Christi. Das eine ist seine göttliche, das andere seine menschliche Wesensgleichheit, und beide sind Eins in der Einheit seines persönlichen Bewusstseins. Die Trennung oder der Unterschied beruht auf einer blossen Abstraction, denn das vollkommene Menschliche fällt in seinem Wesen mit dem Göttlichen (Logos), das Göttliche aber mit dem vollkommenen Menschlichen nach seinem wahren Begriffe zusammen. Diese Identität ist an sich eine ewige Thatsache, wie auch die Erlösung, aber in der Zeit gleichsam in einem Abbilde verwirklicht in der Person Jesu, als in welchem die göttliche Natur in der menschlichen zur vollkommenen Erscheinung gekommen ist. Vgl. Marheineke's christl. Dogm. § 325. 326. 338. 345—349. — Rosenkranz theol. Encycl. § 28.

aufgefasst hatte; die geschichtliche Erscheinung und die metaphysische Personification sind bei ihm in Eins zusammengeflossen. Diese Identität finden wir nirgends so klar ausgesprochen, als 1 Kor. XV, 47., wo es von Christo, als dem Gegenbild Adams heisst: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ. (Die Sache bleibt im Sinne des Paulus die gleiche, auch wenn man ὁ κύριος als unecht weglässt.) Durch diese gänzliche Identification der göttlichen Person des Sohnes Gottes oder Logos mit der menschlichen Person Jesu ward nun die antike Logoslehre selbst in ihrer Anwendung bedeutend modificirt; denn nach jener sollte Gott (d. i. Gott der Vater) als der Urgrund alles Seins, ganz in den Hintergrund treten und gleichsam in undurchdringliches Dunkel gehüllt sein, da der Logos oder das Abbild Gottes als Mittelursache aller Dinge, als sein Offenbarer (Anderssein) herausgetreten, Herr des Himmels und der Erde, Princip und Regierer der ganzen Weltordnung geworden war. Diese abstrakte Trennung Gottes und des Logos aber musste, als man die geschichtliche Person Jesu mit dem Logos zu identificiren anfing, aufgegeben werden. Nämlich die Vorstellung von Jesu als dem Menschensohne, und von seinem Beispiele der unbedingten Ergebung in den Willen Gottes hatte sich mit Recht in dem christlichen Glauben selbst allzu sehr festgesetzt, als dass eine consequente Identification der Person Jesu mit dem in der alten Logoslehre als relativ selbstständiger Gott gedachten Logos hätte Eingang finden können. Denn bei einer consequenten Identification hätte von keiner Sendung Christi, von keinem Gehorsam gegen den Vater, von keiner Bitte *) und Gebet, von keiner Auferweckung durch Gott, von keiner Erhöhung

*) Vgl. **Schleiermachers** christl. Glaubensl. Bd. II. S. 166. d. 2. Ausg.

und Verherrlichung mehr die Rede sein können; oder es wäre ein doketischer Schein, ein Wortspiel gewesen, statt dass man hätte reden sollen von der göttlichen Person des Logos, welche sich selbst zu den Menschen erniedrigt, sich selbst gehorsam gewesen, endlich sich selbst über alles erhoben. Eine solche Identification des philosophischen Logos mit der Person Jesu verwehrte, wie gesagt, die Erinnerung und der Glaube an die Art und Weise, wie sich die geschichtliche Person Jesu selbst kund gegeben hatte; auch entsprach sie schon von vorn herein der Vorstellung gar nicht, die man sich im Judenthum von dem erwarteten Messias gemacht hatte. Man muss also sagen: Bei der aus dem tiefgegründeten Glauben an Christus, wie auch aus der theologischen Reflexion hervorgegangenen nothwendigen Richtung, Christum so hoch als möglich zu stellen, ward die philosophische Logoslehre von Paulus partiell benutzt, nämlich insoweit als es die aus dem Judenthum herübergebrachte, tief gewurzelte und lebendige Vorstellung von Einem Gotte (Röm. III, 30. XVI, 27. 1 Kor. VIII, 4. 6. Gal. III, 20. Eph. IV, 6. 1 Tim. I, 17. II, 5.), und zwar von einem nicht von der Welt gesonderten, sondern darin stets wirkenden und waltenden, sie nach seinen Planen und seinem Willen ordnenden und regierenden Gotte, zuliess. Vgl. 1 Kor. VIII, 4. 6. Gal. III, 20. Eph. IV, 6. 1 Tim. II, 5. Jak. II, 19. Daher denn Christus, ungeachtet seiner göttlichen Eigenschaften und Würde, doch mehr bloss als Mittel zum Zweck, d. h. als Werkzeug zur Ausführung der göttlichen Rathschlüsse, und als dem Vater dienstbarer und gehorsamer Sohn aufgefasst, ja selbst nach seiner Belohnung und Erhöhung zur Rechten des Vaters weniger selbst unmittelbar wirkend gedacht wurde, als vielmehr überhaupt göttliche Ehre, Herrlichkeit und Seligkeit geniessend. Und auf der andern Seite ist Gott fortwährend

der, an den sich Gebet und Danksagung richten; ja durch Christum ist uns eben der Zugang zum Vater offen (Eph. II, 18. III, 12. vgl. 1 Petr. III, 18.); durch ihn befreit vom Schuldbewusstsein haben wir nun Frieden mit Gott, indem wir seinen Zorn und Strafe nicht mehr fürchten müssen (Röm. V, 2.), und wenn wir aufs neue straucheln, so ist Christus unser Fürbitter (Röm. VIII, 34.). Man darf nur folgende Stellen betrachten, um zu sehen, wie ungeachtet aller göttlichen Verehrung Christi, doch der Vater, so zu sagen, die ganze Gottheit ist und bleibt, von der alles kommt, auf die sich alles bezieht, und um deren Huld und Gemeinschaft es dem Gläubigen vorzüglich zu thun sein muss. Röm. I, 8. IV, 24. V, 2. VIII, 14—17. XI, 33—36. XV, 6—9. XVI, 25—27. 1 Kor. I, 9. III, 9. 10. VIII, 4—6. XI, 3. (XV, 28.) 2 Kor. I, 3. u. ff. 18—22. IV, 6. Gal. I, 1—5. Eph. I, 3. u. ff. 17—23. III, 14—19. IV, 5. 6. Phil. IV, 19. III, 14. Daher denn auch bei den Kirchenvätern vor dem Nicäischen Concilium noch das Subordinationsverhältniss zwischen Gott dem Vater und dem Sohne vorherrscht, und dennoch brauchten sie, wie die Apostel, ihres bestimmt ausgesprochenen Monotheismus unerachtet, vom Sohne den Ausdruck ϑεός, den sie also doch mit jener Theorie (sofern sie eine hatten) für vereinbar hielten *). Zwar sind auch bei ihnen, wie bei Paulus, der Vater und Sohn durchaus nicht begriffsmässig geschieden, sondern die Vorstellung ruht noch mehr im unmittelbaren Gefühle und ist daher unentwickelt und unklar. Erst gegen die Zeit des Nicänischen Concils erwachte die Reflexion, und der speculative Geist der Theologie überwand die Unklarheit und Unwissenschaftlichkeit in der Auffassung der Unterschiede im Begriffe Gottes.

*) S. die Stellen bei **Bäumler** a. a. O. S. 96. u. f.

Um wieder auf Paulus zurückzukehren und das Bisherige zusammenzufassen, so ruht bei ihm die Menschwerdung des Sohnes Gottes auf zwei Vorstellungen, 1) auf der Identification des Messias überhaupt mit einer überweltlichen göttlichen Person, 2) dass, um die Erlösung der Menschen möglich zu machen, die Strafe für die Sünde der Menschen abgebüsst werden musste und dass es zur Uebernahme dieser stellvertretenden Strafe eines Gott gleichen Wesens bedurft habe, dass daher Gott aus Huld und Liebe zu den Menschen seinen eigenen Sohn in die Welt gesandt habe, um durch ihn die Welt mit sich zu versöhnen und zu heiligen. Der Endzweck der gesammten *οἰκονομία* Gottes ist die Erlösung und Heiligung der Menschen, ihre Vereinigung mit Gott, und diess ist die sittliche Weltansicht des Apostels; aber hinsichtlich der Vorstellungen von Gott und Christo und ihrem Verhältnisse zu einander, durch welche dieselbe getragen wird, ist ihre Form bedingt und gegeben theils durch die metaphysischen Philosopheme und Vorstellungen der damaligen Zeit, theils durch seinen christlichen Glauben selbst, welcher noch mehr in der Unmittelbarkeit des lebendigen Gefühls ruht, noch nicht durch den Zweifel und die dialektische Reflexion hindurchgegangen ist und desshalb auch noch nicht diejenige wissenschaftliche Form bekommen hat, welche z. B. seiner Lehre von der Unzulänglichkeit des Gesetzes und von der Befreiung von demselben zu Theil geworden ist. Daher hat seine Theologie und Christologie im engern Sinne des Wortes den Schein der Willkührlichkeit und Subjektivität, weil der Sohn Gottes oder Logos nicht als nothwendige Bestimmung der göttlichen Substanz erkannt und dargestellt wird, sondern als seinen Zweck in etwas Anderem habend, wodurch die Existenz desselben nicht als eine absolute, sondern als eine relative und bedingte, und die Nothwendigkeit

seiner Menschwerdnng als eine äusserliche erscheint. Dass sich die Vorstellung des Paulus so gestaltete, rührt zunächst her von seiner Nicht-Unterscheidung der ewigen Existenz des Logos oder Gottessohnes, und seiner zeitlichen Existenz in der Identität mit der Person Jesu, oder von seiner nicht bloss geistigen, sondern auch körperlichen Personification des ewigen Logos. Ein Beispiel wird diess klar machen. Wenn wir Kol. I, 19. lesen: »Gott beschloss, dass in ihm die ganze Vollkommenheit (der göttlichen Eigenschaften) wohne«, so sollte man schon der Form des Gedankens nach erwarten, dass hier von der Menschwerdung des Logos die Rede, und der Sinn der sei: Gott beschloss, dass sein Sohn in dem Menschen Jesu Fleisch und Blut annehme. Dem ist aber nicht so; denn Paulus spricht schon von Vs. 15. an von der Person des Logos selbst, und der Sinn ist der: Gott beschloss, dass in dem Logos die ganze Vollkommenheit wohne, was vorauszusetzen scheint, dass der Logos diese nicht schon vermöge seiner eigenen Natur besitze (vgl. Joh. I, 1.), sondern diess und consequenter Weise auch seine Existenz (denn was wäre der Logos ohne jenes *πλήρωμα*?) einer *εὐδοκία* Gottes verdanke. Diese *εὐδοκία* aber erscheint begründet in dem Zwecke der Versöhnung, daher die ganze Wesenheit und Existenz des Logos aus einer absoluten eine relative und bedingte wird. Freilich können wir auch dieser Gedankenentwickelung einen ideellen Sinn unterlegen: inwiefern nämlich der Logos die Idee der Identität des göttlichen und menschlichen Wesens ausdrückt, ist seine Existenz im göttlichen Willen begründet, und inwiefern diese ewige Idee sich in der Zeit in Jesu realisirte, kann diess als ein zweiter, obwohl von dem ersten unzertrennlicher Akt vorgestellt werden. Doch ist zu bezweifeln, ob Paulus sich diess so rein geistig gedacht habe.

Ebenso ruht auch die Erkenntniss Gottes als des Geistes, und dieses in seinem Verhältnisse zu Christo und seiner Gemeinde, bei Paulus noch im unmittelbaren Glauben oder Gefühl; daher das Schwanken zwischen der Identification des Geistes mit Gott und der Personification des Geistes selbst, und hinwieder zwischen dieser und der Identification mit dem Geiste der Gläubigen *). Doch finden wir schon, aber nur zufällig und zerstreut, die wesentlichen Beziehungen, welche das Verhältniss des Geistes zum Vater und Sohne bestimmen müssen. 1) Der Geist des Vaters und des Sohnes sind identisch Röm. VIII, 9. Gal. IV, 16. Vgl. Joh. I, 32. 33. X, 30. 38. XVI, 13—15., ja der Geist ist das, was beiden gemeinschaftlich ist und worin sie Eins sind; 2) der Sohn und der Geist sind identisch 2 Kor. III, 17. (vgl. Röm. VIII, 9—11. 1 Petr. I, 11.); aber doch 3) ist der Geist relativ verschieden sowohl vom Vater als vom Sohne, nämlich *a*) der Geist ist Selbstbewusstsein, somit als Wissen und Erkennen unterschieden vom Gewussten; denn Gott erkennt sich selbst durch den Geist 1 Kor. II, 10—12.; *b*) inwiefern das wirkende Princip (der Geist als Kraft) unterschieden werden kann, sowohl von dem absoluten Urgrund aller Kräfte (Vater) als von dem die Kraft geschichtlich vermittelnden Princip (Sohn) 1 Kor. XII, 1—11.; *c*) inwiefern der Geist ein von dem Vater und dem Sohne ausgegangenes (Gal. IV, 4. u. a. m. Joh. XV, 26.) und mit dem menschlichen Geiste (der

*) So ist z. B. Röm. VIII, 9—15. vom göttlichen Geiste in seiner Verbindung mit dem menschlichen Geiste die Rede, und diese Identification ist in dem Vs. 14. schlechthin gesetzten πνεύματι so vollendet, dass die Ausleger zweifelten, ob hier mehr vom göttlichen oder mehr vom menschlichen Geiste die Rede sei; dagegen wird Vs. 16. der göttliche und der menschliche Geist einander gegenübergestellt und als etwas im menschlichen Bewusstsein selbst Unterschiedenes gesetzt.

Vernunft) sich identificirendes, ihn sich assimilirendes Princip ist 1 Kor. VI, 17—20. (Vgl. Röm. VIII, 9. mit 10.). So schliessen sich die Momente oder Verhältnisse Gottes in einer Triplicität zusammen, welche unläugbar dem Paulus wenn nicht klar geworden ist, doch wenigstens vorgeschwebt haben muss. 1 Kor. VIII, 6. XII, 4—6. 2 Kor. XIII, 13. Eph. IV, 4—6. Vergl. Matth. XXVIII, 19. Joh. XV, 26. 1 Petr. I, 2. Diese Triplicität aus ihrer Unmittelbarkeit und bloss additionnellen Form durch die logische Reflexion der Vernunft als in sich selbst nothwendige Entwickelungsmomente des Begriffes Gottes zu begründen, und vom blossen Gefühl und ungewissen Glauben zum gewissen Glauben und Begriff zu erheben, ist schon von früh an die Aufgabe und Arbeit der Theologie gewesen, die darin von dem bald mehr bald weniger klaren Bewusstsein geleitet ward, dass sich in der Dreieinigkeitslehre die ganze Idee der christlichen Religion selbst concentrire. Die neuere speculative Dogmatik (Daub und Marheineke) behauptet, die wissenschaftliche Begriffsbestimmung hierin vollendet zu haben, wogegen vornehmlich Schleiermacher (christl. Gl. Th. 2. § 170—172. d. 2. Ausg.) seine kritische Darstellung dieses Dogma's gerichtet hat, in welcher wenigstens diejenigen Bedenken, welche rein logischer Natur sind, wohl beachtet zu werden verdienen. Auch Schl. betrachtet die Trinitätslehre, inwiefern die wesentlichen Elemente der christlichen Lehre in ihrem Zusammenhang darin niedergelegt sind, als den »Schlussstein« der Dogmatik; aber er zeigt, dass man das Verhältniss der drei Personen zu einander und zu der Einheit des göttlichen Wesens, so wie die kirchliche und im Wesentlichen auch die speculative Dogmatik dasselbe construirt, sich nicht vorstellen könne, und dass immer entweder die Einheit oder die Dreiheit nicht recht herauskomme. Und gewiss kann sich vor

der Dialektik nicht eine einzige Theorie halten; denn sobald in dem göttlichen Wesen Sonderungen angenommen werden, die Kategorie der Theilung eines Ganzen und die Begriffe der Zahl und Person darauf angewendet und das Absolute nach den Gesetzen der Zeit und des Raumes gemessen wird, so können die Widersprüche (Antinomien) nicht ausbleiben; die endliche Vorstellung wird nie gleich dem unendlichen Objekte, dessen sie sich bemächtigen will, und wie man sich die Verhältnisse in Gott denken mag, der negirende Verstand löst alle Unterschiede wieder zur leeren und abstrakten Einheit auf. Diess gibt auch die speculative Dogmatik *) zu, indem sie gesteht, dass die wissenschaftliche Darstellung dieser Lehre der abstrakten Vorstellung niemals genügen könne. Nur darin geht sie über die dialektische Dogmatik hinaus, dass sie die Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens als nothwendige Momente des Begriffes Gottes aufzeigt und die noch unwissenschaftliche biblische Vor- und Darstellung zu einer speculativen Wahrheit erhebt. Diese speculative Evolutionstheorie des Begriffes Gottes genügt, sobald man den Begriff Gottes — wie man sollte — in seiner reinen Idealität lässt und ihn nicht mehr einer Kritik durch die Kategorien des sinnlichen Verstandes unterwirft. Wenn es also Aufgabe der wissenschaftlichen Dogmatik ist, das Verhältniss des göttlichen Wesens in Christo (Sohn) und des göttlichen Wesens in der Kirche und den Gläubigen (Geist) zu der absoluten und an sich untheilbaren göttlichen Substanz begriffsmässig zu bestimmen, so kann diess, wie schon gesagt, nicht etwa auf exegetisch-historischem Wege aus der Schrift geschöpft werden, sondern es kann nicht anders als auf speculative Weise und zwar so geschehen, dass wir den

*) Marheineke's christl. Dogm. § 426. a. E.

Begriff des Absoluten auf die verschiedenen logischen Formen oder Bildungsmomente des Begriffes überhaupt beziehen. Die erste Form ὑπόστασις oder μορφή) ist demnach die Substanz Gottes, gedacht in ihrer reinen Beziehung auf sich selbst in der Abstraktheit und Unterschiedslosigkeit des absoluten Seins. Nimmt man es recht scharf, wie der Platonische Parmenides, so kann bei dieser Vernichtung aller Unterschiede im Begriffe Gottes nichts gesetzt werden, was nicht wieder negirt werden müsste; nur inwiefern Raum und Zeit die Quelle aller Unterschiede sind, muss von der göttlichen Substanz ausgesagt werden, dass sie über Zeit und Raum erhaben sei, welche negativen Bestimmungen positiv durch die Prädikate der Einfachheit (Immaterialität) und Ewigkeit ausgedrückt werden. Aber dem Wesen nach bleibt nach dieser Form des Begriffes die göttliche Substanz für die menschliche Erkenntniss gleich x, sie ist die blosse transscendentale Voraussetzung alles Seins und also der unerforschliche und in sich selbst verborgene (φῶς οἰκῶν ἀπρόςιτον, ἀόρατος) Urgrund alles Seins (Vater), ἐξ οὗ τὰ πάντα. Durch diese erste Form des Begriffes ist schon die zweite voraus- oder mitgesetzt; sie ist ihr nothwendiges Gegenstück, und wir könnten zu jener ersten Form nicht einmal kommen, wenn wir nicht die zweite hätten. In dieser ist Gott, der sich selbst offenbare, der um sich selbst wissende, sich selbst vernehmende, demnach Vernunft (Weisheit), absolutes Denken, λόγος, oder, weil Gott sich selbst darin gleichsam gegenständlich ist, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, oder, inwiefern hervorgegangen, d. h. ewig hervorgehend aus der abstrakten Unterschiedslosigkeit Gottes in den Unterschied, aus der blossen Substanz in das Subjekt, υἱὸς μονογενής (eingeborner Sohn), oder, inwiefern alles endliche Sein zwar aus dem Urgrund entsprungen, aber durch den Gedanken, die Vernunft,

vermittelt ist, Princip der Weltschöpfung, aller werdenden und gewordenen Dinge*), δι᾽ οὗ τὰ πάντα. Gott als der offenbare und sich selbst offenbarende ward nach christlichem Glauben Mensch in der historischen Person Jesu (ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου), was weder von den Aposteln gefasst ward, noch von uns zu fassen ist als ein absolutes Wunder, d. h. als ein willkührlicher Eingriff in die Weltordnung und als ein Möglichmachen des an sich Unmöglichen, sondern vielmehr hat die Menschwerdung Gottes ihre Möglichkeit in der menschlichen Natur zur Voraussetzung, und sie selbst ist die wahrhafte nothwendige Vollendung der menschlichen Natur selbst, die sich dadurch als »nach dem Bilde Gottes geschaffen« erweist. Der Logos ist also die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens, die an und für sich ewig und ausser aller Zeit ist, aber in der Zeit sich entäusserte und offenbarte in der Person Jesu Christi, der jene Identität darstellt. Die dritte Form, die durch die beiden ersten nothwendig mit = und vorausgesetzt oder postulirt wird, ist das Zurückgehen aus der Differenz in die Einheit, jedoch nicht in die abstrakte, unterschiedslose, sondern in die concrete, den Unterschied in sich fassende Einheit. Wenn also Gott in der ersten Form gedacht wird als absolutes Objekt (Sein), in der zweiten als absolutes Subjekt (Vernunft), so ist die dritte Form, der *Geist*, die concrete Identität, also Subjekt-Objekt, die denkende Substanz oder

*) [»Wie auch Anaxagoras schon den *Νοῦς*, den Gedanken, als das Princip der Welt, die Welt als hervorgegangen aus dem Gedanken, bestimmte.« (Marheineke's christl. Dogm. § 247.) Ebenso unterschied auch Platon zwischen Gott als dem absoluten Urgrund alles Seins und dem in Gott immanenten *νοῦς*, als der ideellen Offenbarung Gottes; in dem *νοῦς* aber sind die Ideen, die ewigen Urbilder, wovon die zeitlichen materiellen Dinge in der Welt Abbilder sind.

das substantielle Denken, das absolute Selbstbewusstsein Gottes, die Wahrheit (Identität des Denkens mit dem Sein) und die Heiligkeit (Identität des Seins mit dem Denken), *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* und *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, und in der Identität beider das Bewusstsein der Seligkeit, *πνεῦμα ζωῆς καὶ εἰρήνης*. Der Geist an sich ist also zunächst die Identität von Vater und Sohn, d. h. das, worin beide Eins sind; denn der Vater ist der Geist und der Sohn ist der Geist, wie denn auch nach der Schrift der Geist von beiden ausgeht (*πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐκπορεύεται ἀπὸ τοῦ πατρός*, und *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*); für sich betrachtet aber ist Gott in der Form des Geistes, d. h. gedacht als Geist, Princip der Kraft und Bewegung der Welt, die Allmacht und Liebe (*ἡ δύναμις πνεύματος ἁγίου, ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος*), und wenn wir jenes Ansich und dieses Fürsich zusammenfassen, so ist er der Stifter der Gemeinde Gottes, das Princip der Gemeinschaft der Menschen mit Gott (*ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*) im Glauben und in der Liebe. In diesem Cyklus vollendet sich in wissenschaftlicher Form die schon in vorchristlicher Zeit geahnete, von den Aposteln im Gemüth erfasste, christlich-ideale Erkenntniss Gottes als des Dreieinigen.

B. Die Vollendung der Gemeinde.

Ἡ παρουσία τοῦ κυρίου.
Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν.
Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Wir werden uns nicht wundern, wenn sich hierüber keine zur vollkommenen Klarheit durchgebildete Lehre in den Paulinischen Briefen findet, sondern mehr nur ein tiefes Gefühl und eine sehnsuchtsvolle Erwartung von grossen und entscheidenden Ereignissen, die den

Sieg des Christenthums herbeiführen werden. Vielmehr müssten wir uns wundern, wenn es hierüber anders wäre, wenn Paulus mehr gelehrt hätte, als wozu sich einestheils die Elemente in den letzten Reden Christi befinden, von welchen er selbst, da er sich auf den *λόγος κυρίου* (1 Thess. IV, 15.) beruft, eine Kunde gehabt zu haben scheint, und was anderntheils in dem Glauben an Christus als den Stifter und König des Gottesreiches in der Form der Volks- und Zeitvorstellungen schon mitgegeben war. Hätte er mehr gewusst als dieses, und noch eine anderweitige Gewissheit von den künftigen Dingen gehabt, als die auf dem allgemeinen Glauben und der Fortbildung der Tradition, verbunden mit der unmittelbaren Anschauung des damaligen Zustandes der Dinge und einer lebendigen, combinatorischen Imagination beruhte, so müsste er diess durch eine an ihn besonders geschehene Offenbarung erhalten haben; es ist aber keine Spur, dass Paulus irgend eine Lehre oder Gnosis einer höhern Eingebung zuschreibt; die *ἀποκάλυψις*, die ihm zu Theil geworden und von der er oft redet, ist jene ursprüngliche Offenbarung, dass Jesus der von Gott verheissene und zur Herrlichkeit erhobene Christus sei, und wenn er etwas Einzelnes als ein *μυστήριον* mittheilt, wie z. B. die Verwandlung der sterblichen Leiber in unsterbliche (1 Kor. XV, 51.), so sind wir gar nicht berechtigt, darunter eine besondere, von den übrigen psychischen Gedankenreihen abgerissene Inspiration zu verstehen, sondern nur ein relatives *μυστήριον*, bezüglich auf die Menschen, denen die Erkenntniss davon geworden ist oder noch werden soll, also überhaupt eine für Wenige fassliche, von Wenigen erkannte tiefe Idee. Unsere Aufgabe wird es dann sein, die Vorstellung ihrer subjektiven Form zu entkleiden und in ihrer objektiven Wahrheit darzustellen.

Es war in dem apostolischen Zeitalter ein natürlicher, an die Vorstellungen der Juden von dem messianischen Reiche sich anschliessender Glaube, dass, wenn das Evangelium allenthalben werde verkündigt sein, dann Christus erscheinen und mit den Gläubigen und Gerechten sein Reich aufrichten werde; dass folglich, da die Verkündigung immer mehr sich verbreitete, dieser Zeitpunkt nicht mehr fern sein könne. Es ist diess der Glaube an die Nähe der *ἀποκάλυψις τῆς δόξης Ἰησοῦ χριστοῦ* oder allgemeiner der *παρουσία τοῦ κυρίου* oder der *ἡμέρα τοῦ χριστοῦ* *), welchen wir in verschiedenen Nüancirungen von den lautesten Zeugnissen bis zu den leisesten Andeutungen in allen Neu-Testamentischen Schriftstellern finden, als 1 Joh. II, 18. 28. III, 2. (Vgl. Joh. XIV, 3. 18. XVI, 16.) Jud. 18. Jak. V, 7. 8. 1 Petr. I, 4—7. IV, 5—7. 13. V, 4. 2 Petr. I, 11. 16. 19. III, 3—13. Offenb. I, 3. XII, 12. XXII, 10. u. a. m. Apg. I, 6—11. III, 20. 21. Hebr. IX, 28. X, 25. 37., bei Paulus Röm. II, 16. V, 2. VIII, 17—30. XIII, 11. 12. 1 Kor. I, 7. 8. III, 13? IV, 5? V, 5. XIII, 12. XV, 20—58. 2 Kor. I, 14. III, 7—18. V, 1—10. Eph. IV, 30. VI, 8. Phil. I, 6. 10. II, 16. III, 11. 20. 21. IV, 5. Kol. I, 27. (vgl. I, 5. 23.) III, 3. 4. 24. 1 Thess. I, 3. 10. II, 10. III, 13. IV, 15. u. f. V, 2. 4. 23. 2 Thess. I, 6—19. II, 1—12. 1 Tim. VI, 14. 2 Tim. I, 10. 12. 18. III, 1. IV, 1. 8. Tit. I, 2. II, 13. III, 7. Der Inhalt dieser Erwartungen der Zukunft lässt sich in seinen einzelnen Elementen meist auf die symbolisch-prophetischen und parabolischen Reden Christi von seiner mit der Vergeltung und dem Gerichte verbundenen Wiederkunft zurückführen, welche grösstentheils (nämlich in den drei ersten Evangelien) an die Weissagung von der Zer-

*) Schleiermacher's christl. Glaubensl. d. 2. Ausg. Bd. II. § 160.

störung Jerusalems *) sich anschliessen und mit ihr verwoben sind. Matth. X, 23. (vermuthlich auch V, 18.) XVI, 27. 28. XXIII, 33—39. XXIV, 1—44. XXV, 31—46. Marc. VIII, 38. IX, 1. XIII. Luk. XVII, 20—37. XIX, 38—44. XXI, 5—36. XXII, 28—30. XXIII, 28—31. Doch hängt vieles überhaupt mit den Zeitvorstellungen der Juden von dem Amte und Reiche des Messias zusammen. Auch die allgemeine Form der Vorstellungen ward nicht erst von den Christen ausgebildet, sondern es ist dieselbe, die wir im spätern Judenthum finden **). Man unterschied nämlich zwei grosse Weltperioden oder Aeonen, eine vor und eine nach der Ankunft des Messias, und diese Theilung finden wir auch im N. T., wobei nur zu bemerken ist, dass hier die Erscheinung des Messias in der Gestalt des Menschensohnes noch zur ersten Periode gehörig und ihr nahes Ende andeutend, die Erscheinung desselben als verherrlichter Gottessohn aber erst als der Wendepunkt der zwei Perioden angesehen wurde. Die erste noch immer fortdauernde Periode heisst daher im N. T. *ὁ αἰὼν οὗτος* Matth. XII, 32. XIII, 22. 40. Mark. IV, 19.

*) Die Zerstörung Jerusalems erkannte der Seherblick Christi als eine Folge seiner Verwerfung, und in der That wäre sie gewiss nicht erfolgt, wenn die Juden seiner Stimme Gehör gegeben hätten; der Geist des Aufruhrs und das Streben nach weltlicher Befreiung und Herrschaft hätte sie nicht ins Verderben geführt. Die Zerstörung Jerusalems kann daher mit Recht als eine Wiederkunft Christi betrachtet werden, indem hier die von den Juden verschmähte Wahrheit sich geltend machte und auf furchtbare Weise sich an ihnen rächte.

**) Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen Eschatologie (besonders in der Lehre von der Auferstehung der Todten und der Erneuerung der Erde) mit dem Gang und Inhalt des grossen Zoroastrischen Weltdrama's ist bekannt. Vgl. Wagner's Idee zu e. allgem. Mythologie der alten Welt S. 453. u. f. De Wette's bibl. Dogm. § 79. 188.

Luk. XX, 34. Röm. XII, 2. 1 Kor. I, 20. II, 6. 8. III, 18. 2 Kor. IV, 4. Eph. I, 21. VI, 12., *ὁ νῦν αἰὼν* 2 Tim. IV, 10. Tit. II, 12., *ὁ ἐνεστὼς αἰὼν* Gal. I, 4., *ὁ καιρὸς οὗτος* Mark. X, 13., *ὁ νῦν καιρὸς* Röm. VIII, 18., ihr Ende oder der letzte Zeitabschnitt unmittelbar vor dem Beginn der zweiten Periode heisst *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* 1 Kor. X, 11., *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (*sc. τούτου*) Matth. XIII, 39. 40. XXIV, 3. XXVIII, 20., *συντέλεια τῶν αἰώνων* Hebr. IX, 26. *καιρὸς ἔσχατος* 1 Petr. I, 5., *ἐσχατοιτῶν χρόνων* 1 Petr. I, 20., *ἐσχάται ἡμέραι* Apg. II, 17. 2 Tim. III, 1. Hebr. I, 1. Jak. V, 3., *ἐσχάται τῶν ἡμερῶν* 2 Petr. III, 3., *ὕστεροι καιροὶ* 1 Tim. IV, 1., *ἔσχατος χρόνος* Jud. 18., *ἐσχάτη ὥρα* 1 Joh. II, 18. Die messianische Periode wird *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* genannt Matth. XII, 32., *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* Luk. XVIII, 30., *ὁ αἰὼν ἐκεῖνος* Luk. XX, 34., das messianische Reich *ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα* Hebr. II, 5.

Es sind nun zwei wohl von einander zu unterscheidende Fragen: Wie haben die Zuhörer Christi, die, auf welche die Tradition überging, unsere Referenten und überhaupt die apostolischen Schriftsteller sich die Sache vorgestellt? und: Was hat Christus unter seiner Wiederkunft verstanden? Dass er sie nicht leiblich, sondern bildlich und geistig genommen*), scheint schon hervorzugehen aus Stellen, wie Matth. XXVI, 64. XXVIII, 20. Luk. XXIV, 26., aus der Antwort, die er den fragenden Jüngern gab, Apg. I, 7—8., aus den letzten Reden bei Johannes XIV, 16—20. XVI, 5—22. XVII.,

*) Gerade wie er von dem Täufer Johannes erklärte, er sei der Elias, den die Juden als den Vorläufer des Messias erwarteten (Matth. XI, 14. XVII, 10—13. Mark. IX, 11—13.), wiewohl jener selbst, nach Joh. I, 21. 25., verneinte, dass er Elias sei, im leiblichen Sinne nämlich, in welchem ihn die Juden, welche die Prophezeiung Maleachi's IV, 5. so verstanden, gefragt hatten.

in welchen er lehrte *), dass durch die Entscheidung, welche sein Tod herbeiführen werde, die Macht der Finsterniss auf immer gebrochen, und der Vater in ihm und er in dem Vater verherrlicht sei. Vgl. Joh. XX, 17. Den Sieg über die Welt erklärte er für errungen und sie selbst gerichtet, indem er zu seiner ewigen Herrlichkeit eingehe (Joh. XII, 31. XVI, 33.); in der Zeit gehe der Kampf fort (Matth. XIII, 28. 29.), obschon er immer siegreicher werde (Joh. XVI, 8—11.); doch erst in der Ewigkeit werde der Sieg vollendet werden (Matth. XIII, 30. 39. ff. 49. f. Joh. XII, 48., nämlich durch den Geist der Wahrheit (Joh. XVI, 8—11.), durch welchen seine Jünger wie er, und noch mehr als er, wirken würden (Joh. XIV, 12. f. XV, 7. XVI, 23. XX, 23.). Aber er redete hierüber absichtlich ἐν παροιμίαις **) zu den Jüngern (vgl. z. B. Matth. XVI, 27. f. XXIV, 29. f. XXV, 46. Joh. V, 29.), weil sie die παῤῥησία noch nicht hätten ertragen können; die Enthüllung der Zukunft und seine Verherrlichung überliess er dem in die Wahrheit leitenden Geiste, den der Vater senden und der alles von dem Seinigen nehmen würde. Joh. XIV, 12—18. 26. 28. XVI, 7. 12—15. Dieser Geist wurde jedoch nicht so mitgetheilt, dass er auf eine widernatürliche Weise gleichsam mit Einem Schlage sich der Menschen bemächtigt hätte, sondern er verbreitete sich als ein allmählig von den menschlichen Seelen Besitz nehmender, das Sinnliche und Irrige aus der Form der Vorstellungen ausscheidender und so nach und nach zu der reinen Wahrheit führender Geist. Wenn wir nun in den apostolischen Briefen, und besonders denen

*) Vgl. De Wette's bibl. Dogm. § 253.

**) Zu vergleichen sind auch die παραβολαὶ über die βασιλεία τῶν οὐῤανῶν, besonders die vom Waizen und Unkraut und vom Wachsthum des Senfkornes Matth. XIII, 24—33.

des Paulus, eine mehr oder minder buchstäbliche Deutung der Reden Christi vorfinden sollten, so müssen wir bedenken, dass diess im Anfang eine nothwendige Hülle war, welche erst der allmählig erstarkte Geist des Christenthums durchbrechen konnte, und es würde in der That nicht von einem sonderlichen historischen Verstande zeugen, wenn wir nun sogleich den Paulus der Selbstverblendung und pharisäischen Aberglaubens zeihen würden, verlangend, dass er in allen Stücken eine eben so geläuterte Erkenntniss sollte gehabt haben, wie unser gebildetes Zeitalter, dem doch auch der Verstand erst mit den Jahren, oder vielmehr eben durch jenen in alle Wahrheit leitenden Geist des Christenthums selbst, gekommen ist *). War ja Paulus selbst, nach seinen eigenen Geständnissen **), von dem eiteln Wahne, eine vollkommene Erkenntniss zu besitzen, am weitesten entfernt, wie könnten wir denn aus ihm einen andern machen wollen, der er nicht war und weder sein konnte noch sollte! Vergleichen wir nur die Eigenthümlichkeit des Johannes mit der des Paulus, den alle Schwierigkeiten überwindenden, alle Gefahren nichts achtenden Heldenmuth dieses grossen Heroen des Christenthums, die siegreiche Geistesstärke und seine dichterische Einbildungskraft; auf der andern Seite das ruhige und beschauliche, alles in sich hineinbildende

*) Siehe die Nachträge D.

**) 1 Kor. XIII, 9. ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν — 12. βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι — ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους. Hiegegen kann meines Erachtens nicht angeführt werden »des Apostels besonnene Erklärung, dass er wohl wisse, was er aus eigener Meinung sage und was der Herr sagt (1 Kor. VII, 10. 12. 23. 40.)«; denn hier unterscheidet der Apostel wohl nicht durch Inspiration, sondern durch Tradition empfangene Gebote Christi von seinen eigenen individuellen Räthen.

und vergeistigende Gemüth des Johannes: wie wäre es möglich gewesen, dass sich die Ahnungen von dem Siege des Christenthums und von der zukünftigen Herrlichkeit des Gottesreiches in beiden auf eine gleiche Weise gestaltet hätten! Die Verschiedenheit betrifft aber immer nur etwas Zeitliches, Historisches, sei es nun Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges; dieses ist aber nur Einkleidung des geistigen, realen Gehaltes, der in den wechselnden Vorstellungen stets der gleiche bleibt, und einerseits in der Darstellung des Erlösungswerkes Christi als eines immerfort sich Entwickelnden und alle Hindernisse und jeden Widerstand Besiegenden besteht, anderseits in dem lebendigen Glauben an eine ewige Gemeinschaft Christi mit den Seinigen durch den Geist. Doch lasst uns nun sehen, wie das allgemein Erwartete und das dem Paulus Eigenthümliche sich zu einander verhalte.

Zuerst, was glaubte Paulus, dass der Wiederkunft Christi noch vorhergehen müsse? Da finden wir

1) die Verkündigung an alle Heiden (*τὸ κήρυγμα ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, oder *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*), Röm. XI, 25. 26. Diess ist übereinstimmend mit Matth. XXIV, 14. Mark. XIII, 10. Apg. I, 6—8.

2) Drangsale und Verfolgungen*) (*θλίψεις* und *διωγμοὶ*) für die Christen, besonders durch die Juden; von solchen ist die Rede Röm. VIII, 17. 18. 35. 36. V, 3. 2 Kor. I, 6. 7. IV, 17. XI, 23—27. Kol. I, 24. 1 Thess. III, 3. 2 Thess. I, 4. 5. 2 Tim. III, 11. 12. Apg. XIV, 22. und auch diese hatte Christus vorhergesagt, Matth. X, 16—24. V, 10. XXIV, 9. Mark. XIII, 9—13. Luk. XXI, 12—19. Joh. XV, 18—21. XVI, 33.

3) Das dem Christenthum in der Menschheit sich widersetzende Princip muss sich erst entwickeln und

*) Vgl. darüber Berthold's *Christologia Jud.* § 13.

das gesammte Verderben zur Reife kommen; alles Widerchristliche aber concentrirt sich in der idealen Person des ἀντίχριστος*), zu welcher Form der Vorstellung wahrscheinlich die Fiction Ezechiels vom Gog (Cap. 38. 39.) und die Schilderung des Pseudodaniel vom Antiochus Epiphanes (Cap. 11.) die Veranlassung gegeben haben. Von ψευδοχρίστοις und ψευδοπροφήταις, die kommen werden, redete auch der Herr, z. B. Matth. XXIV, 11. 23. 24. Mark. XIII, 32. — Geschichtliche Andeutungen von solchen finden sich

a) innerhalb der christlichen Gemeinde; theoretische und praktiscke Verirrungen, viele Verführte und Verführer, ψευδάδελφοι, ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι und κακοί, die unter dem Scheine das Christenthum zu verbreiten, es zu untergraben suchen, Apg. XX, 30. 2 Kor. XI, 13. 26. Gal. II, 4. Eph. IV, 14. Phil. III, 2. 18. 19. Kol. II, 8. 16. 18. 1 Tim. I, 18—20. IV, 1—3. V, 15. 2 Tim. II, 16—18. 25. 26. und vermuthlich auch III, 1—13. Vgl. 1 Joh. II, 18. 19. 22. IV, 1—3. 2 Joh. 7—9. 2 Petr. II, 1. 21. III, 34. Jud. 18. Matth. XXIV, 24.

b) ausserhalb der christlichen Gemeinde. Ἀντικείμενοι kommen vor 1 Kor. XVI, 9. Phil. I, 28. 1 Tim. V, 14., und hier scheinen hauptsächlich Juden gemeint zu sein; dann aber wird auf einen ἀντικείμενος κατ' ἐξοχὴν hingewiesen 2 Thess. II, 1. u. f. Paulus will hier die Thessalonicher wegen der Furcht beruhigen, in die einige Gemüther durch die Sage von einer ganz nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi versetzt worden waren. Der Sinn ist dieser: »Keiner täusche euch auf irgend eine Weise. Denn zuerst muss der Abfall (der Juden von den Römern? wahrscheinlicher ist: der Abfall Vieler vom Christenthum, vgl. Matth. XXIV, 10—12. 1 Tim. IV, 1.) kommen, und der verbrecherische Mensch

*) Vgl. **Bertholdt** a. a. O. § 16.

erscheinen, der dem Verderben nicht entgehen kann (der Antichristus), der sich empört und erhebt über alles was Gott heisst oder verehrt wird (über alle göttlichen und menschlichen Autoritäten und Gesetze), so dass er sich in den Tempel Gottes (zu Jerusalem? oder ist die Kirche Christi, der Leib des Herrn gemeint?) setzt, sich selbst für Gott erklärend. Erinnert ihr euch nicht, dass, als ich noch bei euch war, ich euch diess sagte? Und jetzt kennet ihr das, was den Ausbruch zurückhält, auf dass es zu seiner bestimmten Zeit enthüllet werde. Denn im Geheimen wird die Gottlosigkeit schon jetzt geübt; nur muss der Zurückhaltende erst aus dem Wege geräumt sein *), und dann wird

*) Wer dieser Zurückhaltende sei, ist ein von den Interpreten noch nicht gelöstes Räthsel. Pelt sagt S. 193. seines Commentars: *Potestas quaedam innui videtur, ea vero per se nec bona, nec mala, nec lucis, nec tenebrarum regno adscripta, sed media quasi extraque illam oppositionem tamdiu posita, quam res Christiana non cum ipsa contendere coacta sit.* Unter τὸ κατέχον dagegen versteht er S. 204. *Dei voluntatem illud Satanae regnum cohibentem, ne erumpat, et, si mediae spectantur causae, Apostolorum tempore maxime imperii Romani vis, et quovis aevo illa resistentia, quam malis artibus, quae religionem subvertere student, privati commodi et honoris augendorum cupiditas opponere solet.* Allein wie τὸ κατέχον etwas anderes sein könne als ὁ κατέχων, sehe ich nicht ein. Ferner glaube ich, wenn Paulus bei dem κατέχον an den göttlichen Willen und Rathschluss gedacht hätte, so würde er diess deutlicher gesagt haben, und wenn auch zugegeben ist, dass ὁ κατέχων an und für sich Gott sein könnte, so wird diess doch durch ἕως ἐκ μέσου γένηται völlig unwahrscheinlich; denn diesen Ausdruck hätte Paulus wohl nie von Gott gebraucht; er deutet eher auf etwas, wovor Paulus keinen grossen Respekt hatte. Da nun Paulus die Thessalonicher erinnert, dass er bei seiner Anwesenheit sie über das κατέχον unterrichtet habe, jetzt aber nicht von ferne andeutet, was gemeint ist, so wird allerdings die Vermuthung erregt, er habe nicht gerne davon gesprochen, vielmehr absichtlich davon zu sprechen vermeiden wollen.

sich der Gottlose offenbaren, den der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes verzehren und durch die Erscheinung seiner Wiederkunft vernichten wird, ihn, dessen Auftreten, gekräftigt vom Satanas, mit jeglichen Kräften und falschen Zeichen und Wundern*) und mit jeglichem ungerechten Betruge begleitet ist an denen, welche in's Verderben gestürzt werden, dafür, dass sie die Liebe zur Wahrheit nicht in sich aufgenommen hatten zu ihrer Rettung. Desshalb wird ihnen Gott einen Geist verführerischen Irrthums senden, der sie mit sich fortreisst, so dass sie der Lüge glauben, damit alle gerichtet werden, die der Wahrheit nicht glaubten, sondern an der Verkehrtheit ihr Wohlgefallen hatten.« Es ist jedoch alles ganz unbestimmt und prophetisch gehalten. Wahrscheinlich liegt in dieser Sage (denn als eine solche wird es vorgetragen, keineswegs im Tone einer neuen Mittheilung) eine Anwendung von Stellen im Propheten Daniel (VII, 25. 26. 27. XI, 31. 36—39. XII, 11. vgl. 1 Makk. VI, 7.). Dass man auf die Danielischen Weissagungen besonders achtete, ist um so eher begreiflich, wenn Christus selbst, die Zerstörung Jerusalems weissagend, auf diesen Propheten aufmerksam

Schade dass Hr. Prof. Pelt, der in seinem Commentar mit vielem Fleiss und Gründlichkeit die mancherlei frühern Auslegungen dieser Stelle widerlegt hat, seine eigene nicht etwas genauer begründet und namentlich die Worte *μόνον ὁ κατέχων ἕως ἄρτι ἐκ μέσου γένηται* an und für sich und in ihrem Verhältnisse zu *τὸ κατέχον* gar nicht erörtert hat.

*) »Bedeutungsvoll ist, dass die Schrift nicht bloss eine heilige himmlische Kraft als Ursache der Wunder geltend macht, sondern auch eine böse. Zwei Reihen von Wundern ziehen sich durch die biblische Geschichte hin. Wie die Thaten der ägyptischen Zauberer den Wundern Mosis gegenüberstehen (2 Mos. VII. u. f.), so treten im N. T. die Wunder des Antichristes denen des Erlösers entgegen (Matth. XXIV, 24. 2 Thess. II, 9. Off. XIII, 15.)« Olshausen in s. bibl. Commentar zum N. T. Th. I. S. 243 u. f.

gemacht hatte *). — Ganz Analoges kommt bei Paulus nichts vor **). Noch allgemeiner ist die Weissagung von reissenden Wölfen, die von aussen in die Gemeinde eindringen werden. Apg. XX, 29. (vgl. Matth. VII, 15. X, 16. Luk. X, 3. Joh. X, 12.) — Ferner die Stelle Eph. VI, 11—13., wo von einer ἡμέρα πονηρὰ (vgl. V, 16.), den μεϑοδείαις τοῦ διαβόλου, und dem Kampfe gegen die bösen, die Welt beherrschenden Geister die Rede ist: welche Vorstellung wahrscheinlicher zusammenhängt mit der bekannten Jüdischen, dass die einzelnen Völker Engeln zur Regierung anvertraut seien ***), die man früher zu den guten, schon zu Jesu und der Apostel Zeiten aber zu den bösen rechnete, welche im Dienste des Fürsten der Finsterniss stehen. Auf jeden Fall sind böse Geister gemeint †), und ἐν τοῖς ἐπουρανίοις

*) Matth. XXIV, 15., wo das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, »der Gräuel (das Götzenbild) der Verwüstung« aus Daniel citirt ist.

**) An eine Interpolation aber, die Hr. Schulthess hier anzunehmen beliebt hat, ist desswegen noch nicht zu denken; vielmehr gehört es wesentlich mit zum Zwecke des ganzen Briefes, nämlich zu der Beschwichtigung der Furcht, die wegen der Wiederkunft des Herrn viele Christen in Thessalonich beunruhigte, und weist auf dasjenige hin, was diesem Ereignisse noch vorhergehen muss. Auch darf man nur darauf sehen, welchen Gegensatz (Vs. 13.) ἡμεῖς δε - - πίστει ἀληϑείας zu (Vs. 12.) πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει bildet, um die Vermuthung, dass Vs. 1—12. ein Einschiebsel sein möchte, völlig zu verlieren.

***) S. Bertholdt a. a. O. S. 185. *Vers. Alex.* 2 Mos. XXXII, 8. ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔϑνη, ἔστησεν ὅρια ἐϑνῶν κατὰ ἀριϑμὸν ἀγγέλων ϑεοῦ· καὶ ἐγενήϑη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ. Vgl. Dan. X, 12. Ps. XCVI, 4. 5.

†) Ueber die Wörter ἀρχαὶ u. s. w. siehe *Suizzeri Thes. Eccl.* — Dem Streite der Christen gegen die unsichtbaren bösen Mächte scheint mir im Allgemeinen dasselbe zum Grunde zu liegen, wie dem Glauben, den wir schon im Judenthum in den Apokryphen (s. Bar. IV, 7. 35. und das ganze Cap. VI. Vgl. das Lehrstück vom dämonischen Reiche in Hase's Gnosis Bd. I. S. 243—

(vergleiche III, 10.) bezeichnet ihren Aufenthaltsort *).

Von der endlichen Besiegung der bösen Geistergewalten versteht man gewöhnlich 1 Kor. XV, 24.; für diese Auslegung spricht, dass sie als feindliche bezeichnet werden und dass dann der Uebergang auf den *θάνατος* als das Haupt jener feindlichen Gewalten leicht

253.) und dann auch bei den Kirchenvätern finden, dass die heidnischen Götter die Dämonen seien, welche durch das Christenthum besiegt werden. Zu einiger Beleuchtung dieser Sache werde ich im Anhange aus verschiedenen kirchlichen Schriftstellern, meistens des apologetischen Zeitalters, einige Stellen ausheben, die diesen grossen Kampf der alten mit der neuen Welt anschaulich machen. — Jedoch lässt sich keineswegs mit Sicherheit beweisen, dass auch Paulus jenen Glauben gehabt, wegen Stellen wie Apg. XIV, 15. 1 Thess. I, 9. Gal. IV, 8. 1 Kor. X, 19., wiewohl es eben so wenig bestimmt widerlegt werden kann, wegen Stellen wie 1 Kor. VIII, 5. X, 20. Eph. III, 10. VI, 12.

*) Da es nach der jüdischen Vorstellung mehrere Regionen des Himmels gab (vgl. IV, 10.), so finden wir Platz genug für die guten sowohl als die bösen Geister, und weder die Erklärung des Theodoretos und Oikumenios (*περὶ τῶν οὐρανίων ταγμάτων ἡ μάχη· ἆθλον ἡμῖν πρόκειται τῆς παρατάξεως ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) noch die Lesart Einiger bei Photios *ἐν τοῖς ὑπουρανίοις* scheint den Vorzug zu verdienen. Eben so wenig kann ich mit Theodoretos glauben, *τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Eph. II, 2.) drücke nur den frühern Besitz aus, den der oberste der Dämonen nach der Vorstellung des Paulus schon verloren hatte, noch mit Chrysostomos und Oikumenios *τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος* erklären durch *τοῦ ὄντος ἐν τῷ ἀέρι πνεύματος, οἷον τῶν ἀερίων πονηρῶν πνευμάτων.* (Ueber die Stelle Eph. II, 2. siehe Hagenbach's Bemerkungen in den theol. Stud. und Krit. Bd. 1. H. 2. S. 479.) Denn wiewohl nach Paulus der erste Akt der Besiegung der bösen Geister durch den Tod Christi und die Gründung seines Reiches schon geschehen war, so dauerte doch der *αἰὼν πονηρὸς* und der Kampf zwischen dem guten und bösen Princip immer noch fort; die gänzliche Unterwerfung des Bösen sollte erst bei der Wiederkunft Christi Statt finden.

und natürlich ist; doch könnte man zugleich auch denken an die Unterwerfung der irdischen Könige und Fürsten, namentlich des ganzen römischen Kaiserthums, unter die messianische Gewalt Christi, als Anwendung von prophetischen Stellen, wie Dan. VII, 14. 24–27. Ps. LXXXIX, 28. CX.*). (Mit Beziehung darauf heisst Christus, Offenb. I, 5., ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Vgl. auch Matth. XX, 25. 26. wo Christus das κατακυριεύειν und κατεξουσιάζειν für etwas Heidnisches und unter seinen Jüngern nicht Stattfindendes erklärt.) So könnte in unserer Stelle das, was 2 Thess. II, 8. in Beziehung auf einen Einzigen ausgesprochen zu sein scheint, allen Machthabern geweissagt sein.

Die zweite Frage ist diese: Wie und womit begleitet dachte sich Paulus die Wiederkunft Christi?

1) Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht (1 Thess. V, 2—4.) — eine von dem Ungewissen und Unerwarteten dieser Erscheinung häufig vorkommende bildlich-sprichwörtliche Redensart (vergl. Matth. XXIV, 43. Luk. XII, 39. 2 Petr. III, 10. Offenb. III, 3. XVI, 15.). In Beziehung auf die Ueberraschung der sorglosen Menschen ist mit 1 Thess. V, 3. 4. zu vergleichen Matth. XXIV, 37—42. Luk. XXI, 34—36., wo sich selbst in den einzelnen Ausdrücken eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Paulinischen Stelle findet. — Doch ist die Wiederkunft Christi etwas nicht mehr weit Entferntes, so dass sie wohl noch von dem Apostel sowohl als von den meisten seiner Zeitgenossen erlebt werden könnte; z. B. Röm. XIII, 11. 12. 1 Thess. IV, 17., wo Paulus sich in ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ohne Zweifel selbst mit einschliesst, wie in ἡμεῖς 1 Kor. XV, 51. 52.; schon weit zweifelhafter ist ihm diese Hoffnung in dem Briefe an die Philipper (I,

) Siehe auch die Meinungen der Rabbinen bei **Wettstein.

21—24. vgl. 2 Kor. V, 1—4.), im zweiten Briefe an den Timotheos (vgl. IV, 6—8.) vollends ganz unwahrscheinlich. Hingegen scheint auch der häufig vorkommende Ausdruck ἀπεκδέχεσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου jenen Glauben vorauszusetzen, und seine Begründung finden wir in dem Worte Christi (Math. XXIV, 34. Mark. XIII, 30. Luk. XXI, 32.): ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται. Vgl. Matth. X, 23. XVI, 28. und Luk. IX, 27.

2) Christus wird vom Himmel herabkommen (1 Thess. I, 10.), ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ (1 Thess. IV, 16.), μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως, ἐν πυρὶ φλογὸς (2 Thess. I, 7. 8.). Vergl. 1 Kor. XV, 52. Aehnliches findet sich in den letzten Reden Christi (Matth. XXIV, 27. 30. 31. Mark. XIII, 26. 27. Luk. XVII, 24. XXI, 34.). Betreffend die Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken des Himmels vgl. Dan. VII, 13. Das Blasen der Posaune kommt auch im Alten Testamente nicht selten bei Theophanien vor, z. B. 2 Mos. XIX, 16. Ps. XLVII, 6. Sach. IX, 14. und besonders Jes. XXVII, 13., so wie die Flammen des verzehrenden Feuers Jes. XXIX, 6. LXVI, 15. Joel II, 1—3. Die σάλπιγξ scheint theils das Erschütternde, theils das die Menschen gleichzeitig von allen Gegenden der Erde Herbeirufende zu bezeichnen.

3) Zuerst werden die in Christo Gestorbenen auferstehen, und die noch am Leben befindlichen Christen werden mit jenen zugleich auf den Wolken dem Herrn entgegengerückt in die Luft: und so werden sie immer bei ihm sein *). Diess ist die Darstellung in 1 Thess.

*) Das εἰς ἀέρα ist ausser aller Analogie mit andern Stellen nicht nur der Briefe, sondern überhaupt des N. T., und es ist kaum auszumitteln, ob nach der damaligen Vorstellung des Paulus der ἀὴρ als der beständige Aufenthaltsort der Gläubigen mit Christo

IV, 16. 17. (Von den nicht in Christo Gestorbenen wird hier nichts gesagt.) — 1 Kor. XV, 51. u. ff. ist diese Vorstellung weiter ausgeführt, indem Paulus annimmt, dass die Todten unverweslich auferstehen werden, bei den noch am Leben Gebliebenen aber, zu denen Paulus sich selbst und die Mehrzahl seiner Zeitgenossen rechnet (ἡμεῖς), eine plötzliche und augenblickliche Veränderung des Körpers*) Statt finden werde. Die Natur dieses Leibes und sein Verhältniss zu dem frühern sucht er durch physische Analogien anschaulich zu machen (39 — 42.). Einem Gegner, welcher aus der gänzlichen Zerstörung des organischen Leibes einen Schluss gegen die Auferstehung machen wollte, stellt er das Thörichte dieses Schlusses vor, indem er ihm sagt: »Jenes gänzliche Zerfallen ist kein Beweis gegen die dereinstige Wiederbelebung. Wir sehen ja auch in der vegetabilischen Natur das gleiche. Der Same, den man in die Erde legt, muss zuerst sterben, ehe eine neue Pflanze daraus hervorgeht; und eben so wenig als der Same der künftigen Pflanze gleich ist, eben so wenig braucht der geistige Körper dem jetzigen ähnlich zu sein.« (Hier ist freilich zu bemerken, dass das Bild die Aehnlichkeit überschreitet; denn durch den Samen reproducirt sich immer wieder die gleiche Pflanze; der begrabene Leib des sterblichen Menschen hingegen soll einen Samen enthalten, aus dem ein ganz anderer und unvergänglicher Leib hervorgeht.) »Nicht alle lebendigen Organismen sind die nämlichen; schon in der Thierwelt gibt es verschiedene; vollends bedeutend ist der Unterschied

zu denken ist, oder ob εἰς ἀέρα in εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου seinen Zweck hat, Christus aber dann doch auf die Erde herabkommt und hier mit den Gläubigen sein Reich aufrichtet.

*) Diese kommt auch im Buche Sohar vor, *Part. I. fol.* 21. u. 77. *ed. Sulz.* Vgl. Bertholdt a. a. O. S. 176.

zwischen den himmlischen und den irdischen Körpern, und wie es auf der Erde verschiedene Stufen gibt, so auch im Himmel. Nicht also einen gleichen Leib, wie der jetzige, haben wir bei der Auferstehung zu erwarten, sondern einen Organismus einer höhern Stufe (und weil der menschliche auf der Erde der höchste war) einen himmlischen.« »Nach der alten, damals gewöhnlichen Vorstellung setzt Paulus Himmel und Erde einander entgegen; alles unter dem Monde ist vergänglich, das andere unvergänglich.) »Statt eines sterblichen Leibes erhalten wir einen unsterblichen, statt eines psychischen einen pneumatischen, statt eines irdischen einen himmlischen. Wie die *ψυχὴ ζῶσα*, die animalische auf das Subjekt selbst beschränkte, in ihm eingeschlossene Lebenskraft, das Princip des frühern Leibes war, so wird den neuen Leib das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, der lebendige und auch Andere belebende Geist, beseelen; oder: der jetzige Leib verhält sich zum künftigen, wie die *ψυχὴ* zum *πνεῦμα*, oder ein bloss sinnliches Leben zum bloss geistigen sich verhält. Wenn es nun ein *σῶμα ψυχικὸν* gibt, welche Organisation sich für ein überwiegend seelisches Leben schickt, warum sollte es nicht auch ein *σῶμα πνευματικὸν* geben, das unserm dereinstigen schlechthin geistigen Leben angemessen sein wird? Der erste Mensch war irdisch, das seelische Leben war in ihm vorherrschend, das geistige zurückgedrängt und nur erst im Keime vorhanden; der zweite Mensch ist der Herr, und in ihm waltet der himmlische Geist. Wie wir nun durch die leibliche Abstammung vom ersten Menschen einen gleichen irdischen Leib, wie er, empfangen haben: so wird vermöge der Gleichheit des himmlisch-geistigen Princips in uns und Christo unser Leib auch dem des auferstandenen verherrlichten Christus ähnlich sein.» (Vgl. Röm. VIII, 11. Der irdische Leib heisst *τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν*, der himm-

lische ist σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης τοῦ χριστοῦ Phil. III, 21.) »So viel ist gewiss: Fleisch und Blut, d. h. die sterbliche Natur, kann an dem Reiche Gottes nicht Theil nehmen; darum muss das Sterbliche das Unsterbliche, das Vergängliche das Unvergängliche anziehen, und so wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht (Jes. XXV, 8. Hos. XIII, 14.): »Verschlungen ist der Tod in den Sieg!««

Diese Umschaffung des Leibes, auf welche ohne Zweifel mit dem ἐπενδύσασθαι 2 Kor. V, 2., μετασχηματίζειν Phil. III, 21., vielleicht auch mit dem μεταμορφοῦσθαι 2 Kor. III, 18. hingedeutet wird, ist das Positive zu dem negativen Ausdrucke ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, Röm. VIII, 23. Eph. IV, 30. In 2 Kor. V, 1. u. f. erörtert Paulus die Gründe, warum er seinen frohen Muth beibehält, ungeachtet er die körperlichen Kräfte des äussern Menschen schwinden sieht. »Vs. 1. Wir wissen nämlich, dass, wenn unsere irdische Leibeshülle aufgelöst sein wird, wir einen Bau göttlicher Natur haben, ein nicht von Händen gemachtes, ewiges Haus in den Himmeln. 2. Denn in diesem Zustande seufzen wir, mit der Behausung, die wir vom Himmel her zu erwarten haben, uns zu überkleiden sehnlich wünschend, 3. wenn wir anders, auch nachdem wir sie (werden) angezogen haben, nicht werden nackt erfunden werden. 4. Denn während wir in diesem Leibe sind, seufzen wir von ihm gedrückt, wobei wir nicht wünschen, uns auszuziehen, sondern uns zu überkleiden, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde« *). In Vs. 1. ist offenbar von dem Leben die Rede, welches der Christ unmittelbar nach dem Tode fortsetzen wird; in Vs. 2. geht er auf den Wunsch über, der himmlischen Behau-

*) Die nähere Beleuchtung dieser schwierigen Stelle s. in den Nachtr. E.

sung theilhaftig zu werden, ohne zuerst durch den Tod hindurchgegangen zu sein, welcher Wunsch in Vs. 4. noch deutlicher ausgesprochen wird. Von einem Leben in einer überirdischen Region (im ἀήϱ), das mit Christi Wiederkunft beginne, ist ausser 1 Thess. IV, 17. nirgends die Rede, sondern im Gegentheil 1 Kor. XV, 23. 51. 52. eher von einer Fortsetzung des Lebens auf dieser Erde, 2 Kor. V, 1. 8. von einem Leben im Himmel unmittelbar nach dem Tode und zugleich von der Verwandlung der sterblichen Leiber in unsterbliche bei den Christi Wiederkunft Erlebenden, endlich Phil. I, 23. nur von einem Leben bei Christo nach dem Tode; was eine fortschreitende Veränderung in der Vorstellung des Paulus voraussetzt*). Die Auferweckung zu diesem neuen Leben wird übrigens der göttlichen Thätigkeit zugeschrieben, die sich Christi als eines Organes bedient, 2 Kor. IV, 14. V, 5. (Vgl. Röm. VIII, 11., wo gewiss von der Belebung des Leibes die Rede ist, hingegen sehr zweifelhaft ist, ob *διὰ* [τὸ πνεῦμα τὸ ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν oder τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν] Angabe des Grundes sei, welcher Gott bewogen, die Leiber, welche Tempel seines Geistes gewesen, wieder zu erwecken *(wegen)*, oder Angabe der wirkenden Ursache *(durch)*, indem nämlich der Geist in uns, das Princip des innern Lebens, eine solche Beschaffenheit

*) Diese Voraussetzung ist zwar allerdings schwach begründet wegen der Kürze, mit der Paulus sowohl in andern Stellen als besonders 1 Thess. IV, 17. sich ausdrückt und wegen der zweifelhaften Auslegung der Worte selbst. Der Verf. des neuesten trefflichen Commentars zu den Briefen an die Thessalonicher bemerkt über die Worte *εἰς ἀέϱα* nur Folgendes: »*Εἰς ἀέϱα regnum, ni fallor, designat hoc rerum ordine sublimius. Ioseph. Antiq. VIII. 4. § 2. preces ἀναπέμπωμεν εἰς τὸν ἀέϱα. D'Orville ad Charit. p. 267. (Lips. p. 361.)*« Vgl. das was ich S. 338. über *εἰς ἀέϱα* bemerkt habe.

in unsern Leib bringe, dass derselbe zur Wiederbelebung tüchtig wird. Jedenfalls wird in dieser Stelle durch den vorausgehenden Bedingungssatz die Auferweckung vom Einwohnen des göttlichen Geistes abhängig gemacht.)

Um zu erklären, warum Paulus einen so grossen Werth auf die Auferstehung lege, pflegt man anzuführen, dass diese zu den pharisäischen Lehren gehöre, die er in das Christenthum hinübergenommen habe. Indessen ist nicht zu übersehen, dass schon Christus diese eigenthümliche Vorstellung von der Auferstehung der Todten bei seinem Volke vorgefunden und in seine Lehrweise aufgenommen hatte. Matth. XXII, 23. wird von den Saddukäern vorausgesetzt, dass Christus an die Auferstehung glaube, sonst hätten sie die Streitfrage nicht an ihn gerichtet. Vgl. Luk. XX, 35. 36. Joh. V, 28. 29. VI, 39. 40. 44. 54. VII, 48., wobei man jedoch Aussprüche, wie Joh. V, 21. 24. 25. VI, 50. 51. 58. XI, 23—26.; in denen die Auferstehung geistig genommen wird, nicht vergessen darf*). Der Glaube des Paulus

*) »Die Vermittelung des Gegensatzes scheint diese, dass Christus ursprünglich von sittlicher Erweckung spricht, aber nach der gewohnten geistreichen Weise diese mit dem volksthümlich messianischen Begriffe des Todtenerweckers zusammenstellt, wobei durch Vs. 24. ungewiss wird, ob er den Begriff historisch oder symbolisch auffasse; denn allerdings konnte er sich das Prädikat des todtenerweckenden Messias im erhabensten Sinne vindiciren, wenn durch seine Nachfolge der Tod überwunden und das ewige Leben unmittelbar gewonnen ward.« Hase's Dogmatik § 100. S. 221. — Wo Christus jene an die Zeitform gebundenen Ausdrücke des Auferweckens und Auferstehens nicht gebraucht, da identificirt er meistens das ewige Leben, das der Gläubige in der geistigen Gemeinschaft mit ihm geniesst, mit dem seligen Leben nach dem Tode, und stellt den Tod (das Aufhören des zeitlichen Lebens) dar als etwas jenes ewige Leben nicht Störendes und überhaupt nicht Berührendes. S. besonders Joh. V, 24. VI, 58. X, 28. XI, 25. 26. Ganz in Uebereinstimmung damit ist Paulus Röm.

an die Auferstehung stützt sich wohl nicht so fast auf die pharisäische Doctrin, als vielmehr auf den Glauben an Christum, welcher ihm mit dessen Auferstehung stand oder fiel. 1 Kor. XV, 12—22. Da ihm zu Ohren gekommen war (vgl. 2 Tim. II, 17. 18.), dass in der Korinthischen Gemeinde Einige, wahrscheinlich weder aus heidnischer Frivolität, noch aus sadduкäischem Unglauben, sondern eher weil sie die Auferstehung geistig und symbolisch auffassten *), die Auferstehung der Todten

VI, 4—6. 13. VIII, 6. 2 Kor. IV, 10. 11. u. a. a. O. Der negative Gedanke der Unsterblichkeit sowohl, als die sinnliche Vorstellung einer künftigen Auferstehung des Leibes haben ihre positive Wahrheit in der Lehre von der Auferstehung der geistig Todten zum geistigen Leben. Vergl. Marheineke's christl. Dogmatik § 600—607.

*) Es lässt sich zwar nicht ausmitteln, ob diese Leute bloss die Auferstehung des Fleisches oder die Unsterblichkeit überhaupt läugneten, und ebenso ungewiss sind wir über die Gründe, *die* sie dafür anführten. Da sie innerhalb (τινὲς ἐν ὑμῖν), nicht ausserhalb der christlichen Gemeinde waren, so können wir als Grund nicht wohl die heidnische Frivolität voraussetzen, die wir Apgsch. XVII, 32. bei den Athenern finden; hinwiederum ist nicht bekannt, dass der Saddukaismus auch ausser Palästina verbreitet gewesen sei, und somit haben wir auch keinen Grund, ohne andere Indicationen hier saddukäische Vorstellungen anzunehmen, zumal in einer überwiegend aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde. Würde überhaupt jenes Läugnen auf einer materialistischen Denkensart beruht haben, so hätte Paulus gewiss diese weit schärfer gerügt. Während nun jene beiden Annahmen ziemlich viel wider sich haben, so hat dagegen die Annahme, dass die Ansicht dieser Leute die gleiche gewesen sei wie die der 2 Tim. II, 18. angeführten, sehr viel für sich, so dass wenn diese statt in Ephesos, in Korinth sich aufgehalten hätten, die Identität augenscheinlich wäre. Bertholdt (a. a. O. S. 181.) meint zwar, Hymenäos und Philetos hätten nur gelehrt, die *πρώτη ἀνάστασις*, *ἡ τῶν δικαίων* oder *τῶν τοῦ χριστοῦ* sei schon geschehen, auf welcher Ansicht auch die Erzählung Matth. XXVII, 52. 53. beruhe. Um von

läugneten, so gibt er ihnen zu bedenken, dass mit der Auferstehung der Todten die Auferstehung Christi und mit dieser der christliche Glaube überhaupt stehe und falle. Er schliesst nämlich so: Wenn keine Auferstehung ist und alle Menschen sterben, so ist Christus auch nicht auferstanden, weil er auch ein Mensch war wie wir. Ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist er auch nicht Christus gewesen, der Sohn des lebendigen Gottes, denn dieser ist unsterblich (vgl. Apgsch.

allem, was diese Erklärung unwahrscheinlich macht, nur das Einzige anzuführen: Hymenäos und Philetos hätten dann entweder annehmen müssen, dass nur noch die *ἀνάστασις τῶν ἀδίκων* bevorstehe — wie konnten sie aber glauben, dass von allen später gestorbenen und noch sterben werdenden Christen keiner der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* gewürdigt werde? — oder sie machten doch eine Unterscheidung, und dann haben wir wieder eine *πρώτη* und *δευτέρα ἀνάστασις*. Wahrscheinlicher ist, dass jene die Auferstehung bloss bildlich fassten, wobei sie sich auf Aussprüche des Paulus selbst berufen konnten (vergl. Röm. VI, 4—6. 13. u. a. a. O.). Was Theodoretos und Oikumenios zu dieser Stelle bemerken, *τὰς ἐκ παιδοποιΐας διαδοχὰς ἀνάστασιν οἱ δυςώνυμοι προςηγόρευον*, erinnert an jene im Platonischen Staatsmann mythisch, im Phädon dialektisch vorgetragene Abkunft der Geborenwerdenden von den Todten, dass alles Gewordene ein Sterbendes zwar, aber ein neues Werden aus sich Erzeugendes sei, womit auf die aus sterblichen Individuen bestehende unsterbliche Gattung soll hingewiesen werden. Wäre jedoch die Erkläruug der alten Commentatoren so richtig, als sie merkwürdig ist, so hätte Paulus eigentlich anstatt *λέγοντες, τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*, sagen müssen: *λέγοντες, τὴν ἀνάστασιν ἀεὶ γίνεσθαι*. — Um nun wieder auf die Korinthischen Ungläubigen zurückzukommen, so scheint mir in der Einwendung, die Paulus Vs. 35. sich selber macht, eine Spur der Gründe jenes Unglaubens zu liegen, die unsere Ansicht, dass jene Leute die Auferstehung geistig verstanden, die leibliche bezweifelten, bestätigt. Verstehen wir endlich Vs. 50. *τοῦτο δέ φημι* so, wie ich glaube, dass er verstanden werden könne, nämlich: »das gebe ich zu, bejahe es, meine Brü-

II, 27.). Die Beweisführung hängt also an diesen zwei Punkten, einmal: Christus ist ein Mensch gewesen wie wir, und er theilt die Natur aller andern Menschen; und dann: Wenn Christus der Sohn Gottes ist, so muss er auch auferstanden sein. Fassen wir dieses zusammen, so folgt: Wenn überall keine Auferstehung wäre, so könnte an Christum gar nicht geglaubt werden, und unsere Predigt vom Glauben wäre eitel (leer, grund- und inhaltslos). Glauben wir aber an Christum, dann müssen wir auch an seine Auferstehung, und, weil er ein Mensch war wie alle, an die Auferstehung aller Menschen glauben. Paulus gründet also die allgemeine Auferstehung auf die Auferstehung Christi, und hinwieder gründet er die Auferstehung Christi auf die allgemeine Auferstehung. Die Identification von diesen beiden nun setzt die Identität der Organisation Christi und der aller andern Menschen voraus, und indem Paulus einander beide völlig gleichstellt, erwartet er nicht im geringsten die Einwendung, dass Christo als dem Sohne Gottes etwas zukommen könne, worauf die übrigen Menschen keinen Anspruch hätten. Paulus unterwirft Christum gänzlich dem Gesetze der Gattung,

der«, oder: »behauptet ihr das, so habe ich nichts dagegen»; so haben wir gerade die Ansicht jener Leute selbst, welche wegen der gänzlichen Zerstörung und Auflösung der organischen Bestandtheile, die Auferstehung der Todten nicht annehmen zu können glaubten. Wenn man indessen das τοῦτο δέ φημι übersetzt: »meine Meinung ist die«, so dass das Vs. 51. Folgende die Erläuterung des vorhergehenden Satzes enthält, indem die ἀφθαρσία auf zwiefachem Wege erlangt werden könne, entweder durch die Auferstehung oder durch die Umwandlung — so hebt diess doch das über jene Zweifler Bemerkte keineswegs auf, indem ich glaube, wir haben auch sonst Grund genug, unter jenen Leuten uns nicht Unsterblichkeitsläugner, sondern allegorisirende, vielleicht geradezu antichiliastische Christen zu denken.

und will daher auch die Auferstehung Christi sowohl, als die der andern Menschen nirgend anderswoher als aus dem Entwickelungsgesetze der Gattung erweisen. In seiner Argumentation scheint nur Folgendes allgemein gültig zu sein: Unser Glaube an die Fortdauer nach dem Tode — denn in dem obigen Zusammenhange ist diese das Wesentliche im Begriff der *ἀνάστασις*, und die Auferstehung des Leibes ist nur insofern unzertrennlich damit verbunden, als wir uns ohne Wiederbeleibung (*οἰκία*, 2 Kor. V, 1., *σῶμα ἐπουράνιον*, *πνευματικόν*, 1 Kor. XV, 40. 44. 49. Phil. III, 21.) keine Fortdauer der Seelen als Einzelwesen vorstellen können *) — beruht auf dem Glauben an die Entwickelungsfähigkeit des geistigen, übersinnlichen Keimes im Menschen und an die höhere Dignität der menschlichen Natur überhaupt, die sich in Christo auf eine Weise offen-

*) Und, wenn man weiter gehen will, ohne Wiederbeleibung der Seelen mit denselben menschlichen Körpern auch keine Fortdauer der Seelen mit dem gleichen rein-menschlichen Bewusstsein. Von dieser Einheit der Seele mit dem Leibe geht Athenagoras in seiner von dialektischem Scharfsinn zeugenden Vertheidigung der Auferstehung des Leibes beständig aus. *Περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* cap. XXV. *Οὐ μὴν οὐδὲ μακαριότης ψυχῆς κεχωρισμένης σώματος· οὐδὲ γὰρ τὴν θατέρου τούτων ἐξ ὧν συνέστηκεν ἄνθρωπος ἐσκοποῦμεν ζωὴν ἢ τέλος, ἀλλὰ τοῦ συνεστῶτος ἐξ ἀμφοῖν. — τούτου δ' ἐξ ἀνάγκης ἑπομένου, δεῖ πάντως γενέσθαι τῶν νεκρωθέντων καὶ πάντη διαλυθέντων σωμάτων ἀνάστασιν, καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν· ἐπειδή γε τὸ μὲν τέλος οὐχ ἁπλῶς, οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων ἀνθρώπων, ὁ τῆς φύσεως τίθεται νόμος, ἀλλ' αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατὰ τὴν προλαβοῦσαν ζωὴν βεβιωκότων· τοὺς δὲ αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν, ἀμήχανον, μὴ τῶν αὐτῶν σωμάτων ταῖς αὐταῖς ψυχαῖς ἀποδοθέντων· τὸ δ' αὐτὸ σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἀπολαβεῖν, ἄλλως μὲν ἀδύνατον, κατὰ μόνην δὲ τὴν ἀνάστασιν δυνατόν· ταύτης γὰρ γενομένης, καὶ τὸ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων πρόσφορον ἐπακαλουθεῖ τέλος.* — Vergl. Schleiermacher's christl. Glaub. d. 2. Ausg. Bd. II, § 161.

barte, mit welcher es im Widerspruch stände zu glauben, dass das menschliche Geschlecht dem Loose der Vergänglichkeit unterworfen wäre wie die übrigen Geschöpfe. Darum hat auch erst durch das Evangelium der Glaube an die Unsterblichkeit eine feste Haltung unter den Menschen gewonnen *), und auch in diesem Sinne ist Christus der, welcher den Tod vernichtet und ein unvergängliches Leben hervor ans Licht gebracht hat (2 Tim. I, 10.), und an ihn als Vorbild und *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* (Apg. III, 15.) schliesst sich die Hoffnung der Gläubigen an (1 Thess. IV, 14. 1 Kor. VI, 14. Röm. VIII, 11. Phil. III, 10. 2 Tim. II, 11. Vgl. Joh. VIII, 12. I, 4. XIV, 6. X, 28. 1 Joh. V, 12. 20.).

Das eigentliche Paulinische und hinsichtlich der Form der Vorstellungen aus pharisäischer oder überhaupt aus jüdisch-theologischer Bildung Erklärbare ist dieses: Christus ist *ἡ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, der Erstling der Entschlafenen; der Erste, der aus diesem Leben durch den Tod in das höhere, geistige Leben hindurchgedrungen ist, dessen psychischer Leib der Verwesung nicht unterworfen, sondern alsbald in den pneumatischen **) verwandelt wurde (vgl. Apg. II, 27. XIII, 34—37. XXVI, 23. Röm. VI, 9. 10. 1 Kor. XV, 23.); die Angehörigen Christi hingegen werden erst bei der Wiederkunft Christi zu diesem neuen Leben auferstehen

*) Chrysostomos sagt *Homil. XXXV. in Matth.* von Lazarus: *Οὐδέν τι περὶ ἀναστάσεως φιλοσοφεῖν ἠδύνατο, ἀλλὰ μέχρι τοῦ παρόντος βίου τὰ παρόντα ἐνόμιζε συγκεκλεῖσθαι πράγματα· τῶν γὰρ πρὸ τῆς χάριτος ἦν.* Theodoretos zu *Hos. cap. VI. Ἡ τοῦ χριστοῦ ἀνάστασις, κοινῆς ἀναστάσεως ἐγένετο πρόξενος, καὶ πᾶσιν ἡμῖν δεδώρηται τὴν τῆς ἀθανασίας ἐλπίδα, διὰ τῆς εἰς τὸν θεὸν ἐπιγνώσεως ἐγγιγνομένην.* Chrysostomos *Hom. XVII. in I. ad Kor. VI. 14. Εἰ τὸ σῶμα ἡμῶν μέλος τοῦ χριστοῦ, ἀνέστη δὲ ὁ Χριστός, καὶ τὸ σῶμα πάντας ἕψεται τῇ κεφαλῇ.*

**) S. die Nachträge F.

und einen pneumatischen Leib erhalten: später aber auch die Andern 1 Kor. XV, 24. *). Das, dass Christus allein und ausnahmsweise vor allen Andern auferstanden ist, gehört zu seiner eigenthümlichen Würde; das Auferstehen überhaupt aber ist ihm und allen andern Menschen gemeinschaftlich.

Mit dem Glauben an die Nähe der Wiederkunft Christi trat auch der Glaube an die Auferstehung der Todten auf der Erde und an die Errichtung des göttlichen Reiches durch Christum auf derselben etwas zurück, wiewohl diess immerfort orthodoxe Lehre blieb, und man fing an, die Zukunft mehr in das Leben unmittelbar nach dem Tode im Himmel zu setzen. Zweifelhaft ist es, ob diess schon Paulinische Vorstellung gewesen; aber wahrscheinlich hatte er sich früher den Zustand zwischen dem Tode und der Auferstehung als eine Art von Seelenschlaf gedacht, worauf auch der oft vorkommende Ausdruck *κοιμᾶσθαι* und *οἱ κεκοιμημένοι*

*) Wiewohl der Zeitpunkt des letztern nicht angedeutet ist, ja hier nicht einmal ausdrücklich eine Auferstehung der Nicht-Christen verheissen wird. Zu bezweifeln ist sie jedoch nicht; denn schon das *πάντες ζωοποιηθήσονται* Vs. 22. lässt keine Beschränkung auf die erst im folg. Vs. genannten *οἱ τοῦ χριστοῦ* zu; dazu vergleiche man noch Apg. XXIV, 15. Schwierig hingegen ist die Bestimmung des Zeitpunktes. Offenbar aber wird 1 Kor. XV, 23. die Auferstehung der Christen als eine besondere Periode bezeichnet, nämlich die der *παρουσία χριστοῦ*, und diess gibt der Vermuthung Vorschub, dass Paulus nach jüdischer Lehre ein dem Weltgericht und der allgemeinen Auferstehung vorangehendes (tausendjähriges?) Reich des Messias, während welchem alle feindlich widerstrebenden Mächte sollen unterworfen werden, angenommen habe. Doch ist jedenfalls seine Vorstellung durchaus verschieden von der Apokalypse XX, 1. u. ff., wo zuerst der Satan gebunden wird, dann das tausendjährige Reich Christi folgt, nach welchem der Satan nochmals befreit wird; denn Paulus setzt vielmehr die Besiegung des Satans als Endpunkt der Herrschaft Christi.

hinzudeuten scheint; später hingegen scheint er sich mehr bei der Vorstellung, dass der Tod einen unmittelbaren Uebergang ins schönere Leben bei Christus gewähre, beruhigt zu haben. Während er in dem ersten Briefe an die Thessalonicher und dem ersten an die Korinthier den Tod als κοιμᾶσϑαι bezeichnete (nur dort kommt dieses Wort vor), so nannte er dagegen im zweiten Briefe an die Korinthier und in dem an die Philipper das Gestorbensein ein ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον und εἶναι σὺν χριστῷ. Ebenso redet der Verfasser des Briefes an die Hebräer (in welchem zwar auch noch Spuren von dem Glauben an die παρουσία τοῦ κυρίου sowohl als an die ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, von denen jedoch letztere besonders zweifelhaft sind, sich finden, z. B. IX, 28. X, 25. 27. 36. 37.) von der ewigen Sabbatruhe, in welche einzugehen die Christen sich sehnen sollen (IV, 9—11.), von dem unmittelbar nach dem Tode folgenden Gerichte (IX, 27.), von einer himmlischen Stätte, dem eigentlichen Vaterlande (XI, 14. 16.), von der Stadt des lebendigen Gottes, vom himmlischen Jerusalem, der Versammlung von Myriaden Engeln, und der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, wo Gott ist, der Richter über Alle, die Geister der vollendeten Gerechten, und Jesus, der Mittler des neuen Bundes (XII, 22. 23.). Ueberhaupt enthält der Hebräerbrief schon die Keime zu der Ansicht, die wir die moderne nennen können, dass das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sei *). Paulus hingegen setzt die Zukunft meistens auf die Erde und sieht sie in Ereignissen, die sich auf ihr zutragen werden. So, ausser den oben angeführten Stellen, Philipp. III, 20., wo das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχον leicht missver-

*) Siehe die Nachträge G.

standen werden kann; der Gedanke ist: »Die ganze grosse Gestaltung der christlichen Gemeinde ist jetzt noch gleichsam im Himmel verborgen; denn von dort her (ἐξ οὗ sc. τόπου, schwerlich πολιτεύματος, eher οὐρανοῦ) erwarten wir den Retter, unsern Herrn Jesum Christum« u. s. w. (Siehe die Erklärung von Phil. III, 21. S. 341.). So wird auch die ähnliche Stelle Kol. III, 3. 4. und die ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς Kol. I, 5. (vgl. III, 3. 4.) aus der apostolischen Vorstellung zu deuten sein, dass durch ein Ereigniss vom Himmel her der neue Zustand auf der Erde sich entwickeln werde. Ob in dieser Beziehung Christus ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης (I, 27.) heisse, will ich nicht entscheiden, wiewohl es die Analogie sehr wahrscheinlich macht. (Vgl. 1 Petr. I, 3—7. 1 Joh. III, 2.)

4) Mit der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Todten dachte sich Paulus, ebenfalls in Uebereinstimmung mit den Reden Christi (Matth. XII, 36. XXV, 31—46. Joh. V, 29. u. a. a. O.), verbunden das allgemeine Weltgericht, das Gott durch jenen halten (Apg. XVII, 31. vgl. X, 42. Röm. II, 16. XIV, 10. 1 Kor. IV, 5. 2 Tim. IV, 1.) und worin einem jeden wird vergolten werden (Röm. II, 5—8. 2 Kor. V, 10. 1 Thess. IV, 6. 2 Thess. I, 6—7.). Den durch den Glauben an Christum Gerechten, die sich durch Ausdauer im Guten bewährt haben, wird ein von aller Bedrückung und Beschränkung des Irdischen befreites, ewiges und seliges Leben, die ζωὴ αἰώνιος und δόξα αἰώνιος, σωτηρία und ἀπολύτρωσις (Röm. II, 7. VIII, 17. 18. 23. 2 Tim. II, 10—12.) zu Theil, die vollkommene Anerkennung und Darstellung als Kinder Gottes und Miterben Christi, die υἱοθεσία (Röm. VIII, 23. κληρονομία (Röm. VIII, 17. Gal. IV, 7. Eph. I, 14. V, 5.), nicht nur die Theilnahme, sondern auch die Mitherrschaft im Reiche Gottes (2 Tim. II, 12. 1 Kor. VI, 2. 3. vgl. Matth. XIX, 28. Luk. XXII, 29. 30.), dessen Haupt

Christus ist, den sie von Angesicht zu Angesicht schauen und in dessen Bild sie mit immer steigender Klarheit und Herrlichkeit umgestaltet werden (1 Kor. XIII, 12. 2 Kor. III, 18. vgl. 1 Joh. III, 2.): und dass sie dazu berufen sind, dafür bürgt ihnen der Geist, den sie nach der Verheissung empfangen haben, als sicheres Unterpfand (*τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον, ὅ ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν*, Eph. I, 13. 14. 2 Kor. I, 22. V, 5. Röm. V, 5. VIII, 16. Gal. IV, 6.). Ueber die andern hingegen, die Feinde Christi, deren Gott die Sinnlichkeit ist, kommt die *ὀργὴ καὶ θυμός*, *ἐκδίκησις*, *ἀπώλεια*, *ὄλεθρος αἰώνιος* (1 Thess. I, 10. II, 16. V, 3. 2 Thess. I, 6—9. Phil. I, 28. 2 Kor. XI, 15. III, 19. Röm. II, 5. 8.). — Die ideelle Wahrheit der Vorstellung von einem Weltgerichte am jüngsten Tage ist nur dannzumal erkennbar, wenn wir diese Vorstellung nicht als eine zeitliche und in der äussern zeitlichen Welt zu verwirklichende auffassen, sondern uns das durch *alle* Zeiten hindurchgehende Weltgericht in der Welt des innern, geistigen Bewusstseins denken *). — Wie stimmt

*) »Wenn die Verwirklichung jener [eschatologischen] Vorstellungen, deren Mittelpunkt unstreitig die Scheidung des Guten von dem Bösen ist, von der Zeit abhängig wäre, so wäre des Geistes eigene Unendlichkeit von ihm entäussert und absolut an die Erscheinung gebunden, wogegen Christus so deutlich sagt: Wer an mich glaubt, der **hat** das ewige Leben, und wer nicht an mich glaubt, der **ist** schon gerichtet. [Vergl. auch Joh. V, 24. XVII, 3. 1 Joh. III, 14.] Besteht denn nicht die stete Bewegung des Geistes in der Auflösung des Scheines, als ob Zeit und Raum, als ob die Natur eine Macht über den Geist wäre, in einem strengen Scheiden des Bösen vom Guten, in einer Vernichtung von jenem und Bestätigung von diesem? Sollten wir diese Bestimmungen des Geistes mit vollem Ernst in die Zukunft verlegen, was wäre der Inhalt unserer Geschichte? Möchten wir uns nicht beständig von der Erde wegsehnen und nur mit halben Sinnen auf ihr verweilen, da die Nothwendigkeit unseres Geistes ihrer Wirk-

nun aber nach der Vorstellung Pauli die Verdammniss nicht bloss des Bösen an sich und im Menschen, sondern eines Theiles der Menschen selbst zu seiner Lehre von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum *)? dass die von Christo ausströmende Kraft des belebenden Geistes das verderbende Princip Adams weit überwinde, dass sein vollkommenes Leben der Liebe sich über die ganze Menschheit verbreite, und dass Gott alles in sein Erbarmen aufnehme (Röm. V, 18. XI, 32. 1 Kor. XV, 46—49. 21—22. vergl. 1 Tim. II, 4—6. Apg. III, 21., χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων Matth. XVIII, 14. 2 Petr. III, 9.)? Wir sehen, die Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit ist in den frühesten Briefen, den beiden an die Thessalonicher, am stärksten hervorgehoben, zu einer Zeit, da nicht nur die Gemüther derer, an welche Paulus schrieb, sondern auch sein eigenes von der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi zum Gerichte sehr bewegt war. Verbinden wir das, was in spätern Briefen, besonders denen an die Römer und Korinthier, von der Allgemeinheit der Erlösung, von der allerbarmenden Liebe Gottes und von der Beziehung Christi auf das ganze menschliche Geschlecht Erhebendes gesagt wird (vgl. 4 Esdr. VI, 26—28.), mit der Unterwerfung alles Christo feindlich sich Widersetzenden (1 Kor. XV, 25. vgl. Matth. XXII, 44. Mark. XII, 36. Luk. XX, 43. Apg. II, 35.), so wird dadurch der trübende Gedanke an eine ewige Verdammniss irgend einer menschlichen Seele aufgehoben und in eine spätere Aufnahme in sein Reich und in die Gemeinschaft seiner Seligkeit verwan-

lichkeit entbehren würde? Eine widrige Ohnmacht, wodurch das Leben überlästig werden würde « Rosenkranz (Rec. v. Schleiermacher's christl. Gl.) in d. Berl. Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1830. S. 949.

*) S. Th. II. Abschn. I. § 5.

delt (ἐν χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι 1 Kor. XV, 22.), und somit die Verschiedenheit *) in der Vertheilung der göttlichen Gabe des Christenthums unter die Menschen ausgeglichen.

Dass bei der Errichtung des göttlichen Reiches eine Erneuerung oder Umwandelung der ganzen Natur Statt finden werde — welche Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde 2 Petr. III, 10—13. (zweifelhaft Hebr. XII, 26—29.) und Offenb. XXI, 1. u. f. ausgesprochen wird, und theils auf prophetische Verheissungen, wie z. B. Jes. LXV, 17., theils auf den seit dem Exil aufgekommenen und in den apokryphischen Schriften sich findenden Volksglauben, theils auf Aussprüche Christi, wie Matth. V, 18. XXIV, 35. Mark. XIII, 31. Luk. XVI, 17. XXI, 33., sich gründet — davon lesen wir bei Paulus nichts, ausser Röm. VIII, 19. u. f., über welche Stelle die Ausleger zwar nicht einig sind, wo aber doch die Beziehung des Seufzens der κτίσις unter der Knechtschaft der Vergänglichkeit auf die Natur die höchste Wahrscheinlichkeit für sich hat **). (Vgl. 2 Petr. II, 5. III, 5—7. Apg. III, 21. ἀποκατάστασις πάντων. Matth. XIX, 28. παλιγγενεσία). Nach dem Sündenfall ward über die Erde ein Fluch verhängt (1 Mos. III, 17. 18.); dieser soll wieder aufgehoben und alle Dinge in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wiederhergestellt werden.

5) Christus wird regieren, bis er alle seine Feinde unter seine Füsse gelegt hat nach der prophetischen Verheissung Ps. CX. VIII, 7. Wann diess geschehen, und auch der letzte, der Tod selbst, der Satan, das Princip des Bösen (ὁ ἄγγελος σατᾶν 2 Kor. XII, 7. vgl. Hebr. II, 14. ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, τοῦτ᾽ ἔστιν

*) S. Th. II. Abschn. II. § 2. S. 294. u. f.

**) S. meine Erörterung in den Nachträgen H.

ὁ διάβολος) von ihm besiegt ist, so wird er das Reich dem Vater übergeben*), und dann wird Gott alles in Allen sein (1 Kor. XV, 28. vgl. Offenb. XXI, 3.), *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*

*) **Bisher hatte nämlich Christus im Namen Gottes geherrscht. Dieses Verhältniss der Menschen zu Christus, dass jene durch diesen beherrscht werden, hört aber bei der gänzlichen Vollendung (*τὸ τέλος*) auf, wann nämlich das menschliche Geschlecht dahin gelangt sein wird, dass es ganz vom Geiste Christi durchdrungen und mithin eine (relative) Gleichheit der Erlösten mit dem Erlöser eingetreten ist. Je mehr die Differenz zurücktritt und das Hervorragen Christi vor den Seinen abnimmt, desto mehr hört auch das Vermitteltsein der Herrschaft Gottes durch Christum auf. Wir finden auch noch anderwärts Andeutungen von dieser eintretenden Gleichheit der Erlösten mit Christo, z. B. 2 Tim. II, 12. *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν.* (Dan. VII, 27.) Röm. VIII, 17. *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ· εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.* Vgl. Matth. XIX, 28. Luk. XXII, 29. 30. und besonders 1 Joh. III, 2.**

NACHTRÄGE.

A.

Zu S. 33. u. 39. 41. Rosenkranz sagt in seiner Recension von *Christ. Kapp's* Schrift *über den Ursprung der Menschen und Völker nach der Mosaischen Genesis.* 8. Nürnberg. 1829. XII. 280. im Maiheft 1830. der Berl. Jahrb. für wiss. Kritik Folgendes:

»Im Anfang der Geschichte ist der Mensch, das Geschlecht und Volk zu unterscheiden. — Der Mensch ist von Seiten der Natur die Spitze ihrer Thätigkeit. Die Vollendung ihrer Schöpfungen ist die nothwendige Grundlage für die Schöpfung des Menschen. Als Geist ist er eben so sehr das absolute Prius alles Natürlichen und die Natur von hier aus nur der Träger seiner Erscheinung. Denn die Vollendung der Natur ist er nicht bloss dadurch, dass in seiner physischen Organisation alle Organisation zur innigsten Einheit zusammentritt, also in ihm sich auflöst, sondern eben auch dadurch, dass sie in ihm überwunden und für sich geistig wird. Unmittelbar ist daher der Mensch der mit der Natur zusammenlebende Geist, welcher eben, weil und insofern er Geist ist, auch über der Natur steht als das Ebenbild Gottes und als der Herr alles Creatürlichen, dem Gott das Werk seiner Hände unterthan gemacht hat. Diese an sich schon in sich entzweiete Einheit des natürlichen Lebens mit dem geistigen ist der Begriff des Paradieses, was also keineswegs ein blosser Thiergarten, sondern als Thiergarten zugleich unendlich vieles mehr ist, nämlich die reale Möglichkeit ihn zu verlassen und sich vom Thierischen, überhaupt vom Natürlichen zu unterscheiden. Und wegen dieser ursprünglichen Identität

in der Richtung des Natürlichen und Geistigen kann der Baum des Lebens nicht getrennt gedacht werden vom Baum des Erkennens, sondern er gehört mit ihm nothwendig zusammen, und nicht umsonst lässt der Mythos sie beide vom Herrn in dem Einen Eden pflanzen. — Die vieldeutige Schlange verführt den Menschen, indem sie ihn von aussen zu ihm selbst führt. Sie ist nicht als ein ausserhalb des Menschen stehender teuflischer Verstand, sondern als die unausbleibliche Bewegung des menschlichen Geistes zu denken, wodurch er in sein einfaches Innere niedergeht, sich als Ichheit zu fassen, damit aber auch Gott, der Welt und sich selbst gegenüberzustellen. Dieser Act der Freiheit ist einerseits ein Aufheben der unmittelbaren Freiheit, worin Gott den Menschen als sich selbst eingeboren hat; anderseits aber eben desswegen der Beginn positiver Unfreiheit, weil erst von diesem Moment an das Sein des Menschen sich auch für sich zum Werden bestimmt und nun erst den Gegensatz eines Daseins entwickelt, was mit dem ewig sich selbst gleichen göttlichen Geist dasselbe oder gut, oder von ihm unterschieden, ihm also ungleich, d. h. böse ist. Furcht, Krankheit, Tod sind die Begleiter dieser Zerreissung der reinen und unbefangenen Natur des Anfangs in dem Sinn, als der Mensch die Gefahr der Endlichkeit, worin er durch die Natur verwickelt wird, nicht bloss lebt, wie die Natur, sondern zugleich erlebt, d. h. sich zum Wissen des Unterschiedes zwischen dem Endlichen und Unendlichen bringt; das Opfer geht in dieser Krisis als Act der Versöhnung aus dem Gefühl der nothwendigen Einheit des Geistes mit sich selbst, des Menschlichen mit dem Göttlichen, hervor. — Die Entzweiung des Menschen mit sich, mit der Welt und mit Gott muss anfangen, wenn anders die Freiheit ihre Möglichkeit zur wirklichen Existenz umgestalten und ihre göttliche Abkunft bewähren soll. Daher schreitet von diesem unendlichen Bruch an durch alle Geschichte das schmerzliche Gefühl des Mangels als der Zug des Sohnes zum Vater, eben weil sich der Mensch mit Gottes Wesen identisch zu sein, bewusst wird.«

Michelet System der philosophischen Moral S. 323. »*a.* Zuerst hatten wir also die Erbsünde betrachtet, wonach

der Mensch als böse geboren war. Da aber zur Schuld des Bösen eben die Entscheidung aus sich gehört, so ist der Mensch, der nicht sich, sondern einem Fremden, dem Ansich der Naturtriebe folgt, noch nicht schuldig, und lebt daher im Stande der Unschuld. Als die Abwesenheit des Bösen ist die Unschuld somit vielmehr das Gute. Doch da die Momente des Bösen der Unschuld noch fehlen, so sind auch die des Guten noch nicht vorhanden; denn beide ergaben sich als dieselben. Gut ist der Mensch nämlich nur, wenn er aus sich das Gute nimmt. Die Selbstentscheidung wurde aber als mangelnd vorausgesetzt. Die Unschuld des Paradieses ist also das weder Gute noch Böse, oder vielmehr, als die Abwesenheit des Guten, das Böse. Wie es aber auch mit diesem Stande der Unschuld beschaffen sei, so viel ist klar, dass er verlassen werden müsse, da er die Realisation des höchsten Gutes zu bewerkstelligen, sich als durchaus unfähig erwiesen hat.«

»*b*. Was nun auf den blossen Naturzustand folgte, war der Sündenfall, und wir haben auch an ihm die Seite des Guten herauszukehren. Als Insichgehn und Sichablösen von der an sich seienden Substanz des Guten, ist er das Böse. Das Insichgehn enthält aber, als Reflexion auf sich, eben so ein Moment des Guten, nämlich die Erkenntniss. Durch den Sündenfall gelangt der Mensch also erst zur Erkenntniss des Guten und Bösen, und die Bibel datirt daher von ihm, als dem Principe dieser Erkenntniss, die Gottähnlichkeit des Menschen: »Siehe, Adam ist worden, als unser Einer, und weiss, was gut und böse ist«; wie denn auch Schiller (über die erste Menschengesellschaft) in diesem Sinne den Sündenfall für einen Riesenschritt der Menschheit gehalten hat. Das Erkennen gleicht also jenem Pfeile, von dem die Dichter singen, dass er die Wunden heile, welche er geschlagen. Denn es enthält die Möglichkeit sowohl des Guten als des Bösen.«

F. Benary in den Berliner Jahrb. f. wiss. Kritik 1831. N. 86. S. 682. u. f. »Allerdings wird durch den Sündenfall die Nothwendigkeit der göttlichen Heilsanstalten bedingt, aber diese Bedingung ist eine ewige, die nicht erst zu einer be-

stimmten Zeit (Anno . . .) angefangen, und die gleichfalls ewige Nothwendigkeit der göttlichen Heilsanstalten weiset zugleich auf die Nothwendigkeit des Sündenfalles hin. Der Verf. *(Hengstenberg: Christologie des A. T.)* scheint nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit oder den Grund des Sündenfalles rein und allein in den Menschen zu schieben, wobei denn aber unbegreiflich ist und bleibt, wie der Mensch sündigen konnte, wenn nicht seine von Gott geschaffene Natur bereits dazu disponibel war, und wie andrerseits Gott die Sünde zulassen konnte. Obgleich dem Menschen allein die Wirklichkeit der Sünde angehört, so ist doch die Möglichkeit derselben ihm angeboren, und diese Möglichkeit hat den Grund ihrer Nothwendigkeit in dem Begriffe der menschlichen Natur. Das göttliche Ebenbild der geschaffenen Creatur ist zunächst die Anlage zu allem Wahren und Guten, d. h. die Unschuld, welche der Mensch nicht durch sich, sondern durch Gott hat; wäre der Mensch zu einer Zeit von Gott vollkommen wahr und gut erschaffen, so hätte er in jener Zeit keine Selbstständigkeit, keine Freiheit gehabt; denn jene Vollkommenheit hatte der Mensch nicht durch sich, sondern allein durch Gott, und er konnte daher durch dieselbe keinen eigenen Werth, keine Würde vor Gott haben, eben so wenig als das unfreie Werk eines Künstlers durch sich selbst Werth und Würde hat. Allein jene Vollkommenheit einer ausgebildeten Vernunft und Freiheit oder Wahrheit und Heiligkeit ist auch rein unmöglich. Das Wahre und Gute setzt ja den Gegensatz des Falschen und Bösen voraus. Vollkommenheit kann nur da sein, wo die Unvollkommenheit bereits überwunden ist. Sollte daher der Mensch nach dem göttlichen Rathschlusse selbstständig und frei das Wahre denken, das Gute thun können, so musste er zugleich den Gegensatz des Wahren und Guten setzen und sündig sein können. Die erste Unschuld muss durch die Schuld, um zur Vernunft und Freiheit gelangen zu können. Daher hat die Unschuld zugleich die Schuld an ihr, und anderseits ist die Schuld des Menschen, wenn er durch die Sünde sich in den Gegensatz und die Entzweiung mit Gott setzt, zugleich nicht ohne die Unschuld. Wie ver-

hält es sich nun aber mit dem vorhistorischen Individuo Adam? In ihm ist repräsentirt, was zum Begriffe der menschlichen Natur gehört; seine sogenannte Vollkommenheit ist die erste unmittelbare Unschuld der Menschheit, sein Sündenfall ist der beständige Abfall der Menschheit von der Gottheit, die Erbsünde ist der in der menschlichen Natur wurzelnde Hang zur Sünde, und der einzelne Mensch zieht sich die Schuld der Erbsünde in der wirklichen Sünde zu. Wenn nun der Mensch die in ihm liegende mögliche Sünde zur Wirklichkeit hervortreten lässt, so fällt er zwar durch sich von Gott ab, allein wie in der Wirklichkeit der Vernunft und Freiheit zugleich stets die Möglichkeit des Irrthums und der Sünde bleibt, so bleibt auch in der wirklichen Sünde die mögliche Vernunft und Freiheit oder ein Denken und Wollen, welches vernünftig und frei werden kann, indem es was wahr und gut ist, in sich aufnimmt. Wäre nach der Sünde diese Empfänglichkeit nicht in dem Menschen, so würden alle göttlichen Heilsanstalten zwecklos sein; durch sie allein vermag sowohl der Mensch sich Gott wieder zu nahen, als auch Gott den Menschen der Wahrheit und Gerechtigkeit oder der Erlösung und Versöhnung zuzuführen.«

Ich verweise noch auf die ausgezeichnete Entwickelung in der geistreichen Schrift von Rosenkranz über die Naturreligion S. 12—51. (I. Die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menschen. II. Die Entzweiung der unmittelbaren Einheit Gottes mit dem Menschen.)

B.

Zu S. 34. Lücke in seiner Recension der 1. Aufl. (in d. theol. Annalen v. Schwarz. 1825. S. 360. u. f.):

»Der physische Tod ist ein nothwendiges Gesetz der irdischen menschlichen Natur, auch wenn sie ohne Sünde wäre. Alles Irdische ist sterblich und muss es seinem Wesen nach sein. So war es also auch der irdische Adam, noch ehe er sündigte. Nur der himmlische Adam ist unsterblich. 1 Kor. XV, 22. 45—50. So lange aber der Mensch ohne Sünde war, im Stande der Unschuld, war der Tod für ihn keine

Strafe, kein Uebel, sondern nur ein nothwendiger Uebergang zu dem höhern pneumatischen Leben in Gott. Erst durch die Sünde Adams und die Sündigkeit der menschlichen Natur hat der Tod eine ethische Bedeutung, ein *κέντρον* 1 Kor. XV, 55. bekommen, er ist eine Strafe, ein Uebel geworden für den von dem ewigen Leben in Gott abgewendeten, und der Sinnlichkeit und dem eiteln Leben des Fleisches ergebenen Menschen. So erscheint er nun als die Spitze alles Uebels in der Welt, der entgeistigenden Sünde und des blossen Fleischeslebens. Sofern der Mensch diesem *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* unterworfen ist und darin lebt, hat der Tod für ihn eine vernichtende Gewalt, die er für den im göttlichen Geiste ewig Lebenden nicht haben kann. Für den Frommen gibt es kein wahres Uebel und keinen wahren Tod; der Tod ist für ihn nur die *μετάβασις*, die *ἀπολύτρωσις* zur *ζωὴ αἰώνιος ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, wohin nach dem Apostel Fleisch und Blut nicht gelangen kann 1 Kor. XV, 50. Ebenso aber ist auch der Mensch, nur insofern er sündigt und der geisttödtenden, dem eiteln Leben des Fleisches unterwerfenden Sünde sich ergeben hat, ein wahrhaft Sterbender.«

»In diesem Sinne hat das Paulinische Theologumenon volle Wahrheit auch für die philosophische Betrachtung. Vollends jeden Schein von Materialismus und Unbeständigkeit verliert es, wenn man Folgendes bedenkt: Da der Zustand der ursprünglichen Unschuld und Einheit des Menschen mit Gott in Adam nur als transitorisch, nur als ein Minimum in der Zeit gedacht werden kann, und da die Menschheit, sobald sie zum vollen Weltbewusstsein erwacht, auch alsobald als sündhaft erscheint und sich des Todes als einer Strafe bewusst wird, oder vielmehr den Stachel des Todes empfindet, so erklärt sich, wie das Theologumenon der Genesis und des Apostels, weil es den Tod der Zeit nach erst nach dem Sündenfalle im Weltbewusstsein der Menschen und als Thatsache vorfand, denselben auch gar nicht als blosses Naturgesetz, sondern gleich als Produkt des Sündenfalles, also nur in seiner ethischen Beziehung betrachten und darstellen konnte. Freilich liegt darin der Schein, als wäre der Tod vor der Sünde noch gar nicht in der Welt gewesen, als

wäre er erst in und mit der Sünde entstanden, διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος Röm. V, 12. Aber, indem diess Paulus behauptet, will er damit nicht sagen, der Tod sei überall kein Naturgesetz des Irdischen, oder gar, das Irdische sei als solches schon das Sündhafte, sondern nur diess, dass der Tod als κρίμα erst durch die Sünde und in Beziehung auf sie in die Welt gekommen sei. Alles ist klar und alle Bedenklichkeiten lösen sich, wenn man erwägt, dass die Betrachtung sowohl in der Genesis als bei Paulus über die Ursprünge des menschlichen Geschlechtes rein religiöser und ethischer Art ist, und das physische Element des Todes ganz ausser Acht lässt; ferner, dass, wie die hebräischen Theologumena alle, so auch dieses in dialektischer Hinsicht unvollständig und unausgeführt ist, und endlich, dass der Hebräer die gesonderte Betrachtung und die Erörterung der Gegensätze zwischen dem Ethischen und Physischen, dem Geistigen und Leiblichen, theils unvollendet gelassen, theils gar nicht angefangen hat.«

Die ethische Bedeutung hat θάνατος in den Reden Christi, wo er sagt, dass die Gläubigen schon jetzt das ewige Leben haben, z. B. Joh. XI, 25. 26. VIII, 51., welche letztere Stelle die Juden eben desshalb missverstanden, weil sie den θάνατος in der physischen Bedeutung nahmen. Das Missverständniss war freilich leicht und verzeihlich nach Aeusserungen Christi wie Joh. VI, 49. 50. 58. Man vergleiche übrigens mit jenen erstern Stellen noch Röm. VI, 8—11., und so hätte denn auch Paulus, ganz identisch mit jenen Aussprüchen Christi bei Johannes, von jedem Gläubigen sagen können: θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

C.

Zu S. 44. Auch hiebei entwickelt Hr. Dr. Lücke S. 362. seine Ansichten, mit denen ich mich aber diessmal weniger vereinigen konnte, und gegen welche ich zur Vertheidigung meiner Darstellung einige in [] eingeschlossene Gegenbemerkungen zu machen mir erlaube.

»Für unpaulinisch hält Rec. den Satz des Verfassers: »»Als einen solchen Zustand todter, unbewusster Sündhaf-

»tigkeit müssen wir den sogenannten Zustand der Unschuld »oder das paradiesische Leben der ersten Menschen ansehen, »ehe die Lust in ihnen sich regte, von der verbotenen Frucht »des Baumes der Erkenntniss zu essen.«« Das Theologumenon der Genesis begünstigt diese Ansicht nicht. Dass der erste Mensch, von Gott rein und gut geschaffen, sündigen konnte, deutet die Genesis allerdings an durch das Gebot oder Verbot Gottes II, 17. Aber die Möglichkeit der Sünde im Menschen, die ihren Grund hat in dem freien Willen und in dem natürlichen Gegensatz, unter welchem derselbe steht, das Gebot Gottes zu halten oder nicht, — ist noch nicht Sündhaftigkeit.« [Allerdings, wenn der Begriff Sündhaftigkeit so bestimmt wird, wie Hr. Dr. Lücke gleich nachher thut; allein ich sehe nicht ein, warum man nicht auch, in Ermangelung eines andern Wortes, die Naturanlage des Menschen zum Sündigen überhaupt darunter verstehen könne, d. h. das Prädeterminirtsein des Menschen dazu, dass auf einer gewissen Stufe der Entwickelung ein Kampf, ein Gelüsten des Fleisches gegen den Geist und dieses gegen jenen in ihm erwache, und, wenn einmal erwacht, nie mehr völlig getilgt werden könne. Indem ich nun dieses, als menschliche Naturanlage gedacht, Sündhaftigkeit nenne, so schreibe ich diese folgerecht auch dem Menschen zu, in welchem jener Kampf, also das Bewusstsein der wirklichen Sünde, noch nicht entstanden ist, mithin auch dem Adam vor seinem Sündenfall. Hr. Dr. Lücke streitet dagegen, dass dem Adam Sündhaftigkeit zugeschrieben werde in dem Sinne, den er damit verbindet, und darin hat er sehr Recht; ob er nun auch dagegen streitet in dem Sinn, den ich damit verbinde, weiss ich nicht. Ich muss mir nun aber auch meinerseits die Freiheit nehmen, gegen seinen Ausdruck zu streiten, nämlich gegen die »Möglichkeit des Sündigens«, welche er dem Adam zuschreibt. Bei dem Setzen einer blossen Möglichkeit lässt man unentschieden und zweifelhaft, ob etwas zur Wirklichkeit komme oder nicht, und vollends wird die Nothwendigkeit ganz und gar geläugnet; was an einer Sache bloss möglich ist, constituirt nicht ihr inneres Wesen, sondern hängt

von zufälligen äussern Umständen ab. Nun zweifle ich doch sehr, ob Hr. Dr. Lücke anzunehmen geneigt ist, das, dass bei Adam die Möglichkeit des Sündigens zur Wirklichkeit geworden sei, sei in etwas rein Zufälligem, etwa in dem Hinzutreten der Schlange, begründet gewesen und habe gar nicht zu seiner nothwendigen Entwickelung wesentlich mitgehört. Gesetzt aber auch, er wollte dieses behaupten, wie es denn auch Hr. Dr. Tholuck in seiner Recension behauptet hat, so sage ich hinwieder mit Schleiermacher: Schon die Möglichkeit des Sündigens, die Verführbarkeit, ist Sündhaftigkeit; und die vollkommene Sündlosigkeit des ganz von Gott erfüllten Gemüthes lässt für eine sündliche Lust keinen Raum übrig, schliesst also die Möglichkeit des Sündigens aus.] »Dieser Begriff (Sündhaftigkeit) setzt einen überwiegenden Reiz zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes, einen vorherrschenden Hang zur sinnlichen Lust voraus, welchen wir in Adam anzunehmen keinen Grund haben. Vielmehr soll Adam nach dem Geiste jener Erzählung offenbar so gedacht werden, dass πνεῦμα und σάρξ in ihm vor dem Sündenfalle in gehörigem [?] Verhältnisse zu einander standen, die σάρξ realiter kein Uebergewicht hatte, und sein Wille noch frei [?] auf die Beobachtung des göttlichen Gebotes gerichtet war.« [Das Erstere gebe ich zu, inwiefern das »Gehörige« des Verhältnisses zwischen πνεῦμα und σάρξ darin bestehen soll, dass noch kein Gelüsten des einen wider das andere vorhanden, überhaupt der Gegensatz noch nicht im Bewusstsein herausgetreten war, und dadurch wird denn auch zweitens die »Freiheit« als Selbstbestimmung auf ein Minimum reducirt. Dass das Paar, ehe die Schlange kam, mit freiem Selbstbewusstsein das göttliche Gebot, nicht vom Baume der Erkenntniss zu essen, befolgt habe, steht auch in der Urkunde nicht, und dass man es ergänzen zu dürfen glaubt, beruht nur auf einem Scheine, welcher dadurch entsteht, dass zuerst erzählt wird, Gott habe dem Adam jenes Gebot gegeben, und erst eine Weile hernach, nämlich nach Erschaffung des Weibes, die Schlange sei Veranlassung der Uebertretung desselben geworden. Dieser Schein konnte in einer Allegorie, welche zuerst das Gebot, dann die Veran-

lassung, endlich die That hinter einander musste folgen lassen, um so weniger leicht vermieden werden, als der Verfasser die Erschaffung des Weibes, vielleicht mit der Absicht, dasselbe desto deutlicher als die Vermittlerin der Sünde Adams zu bezeichnen, zwischen das Empfangen des Gebotes und die Uebertretung in die Mitte stellen wollte. Weil aber 1) der Verfasser der Urkunde entweder mit richtigem Takt oder vielleicht mit gutem Bewusstsein die Erfüllung des göttlichen Gebotes in jener Zwischenzeit gar nicht hervorhebt, noch viel weniger die Stammeltern als Vorbilder eines gottgefälligen und gerechten Wandels aufstellt, sondern vielmehr ihnen die Erkenntniss des Guten und Bösen abspricht, 2) die Stammeltern auch sonst nur im kindlichen Naturzustande schildert (vgl. II, 25.): so halte ich es für dem Geiste der Urkunde angemessen, zu glauben, der Verf. habe die Stammeltern in der Zwischenzeit zwischen dem Empfangen des Gebotes und der Uebertretung desselben, welche übrigens nach seiner eigenen Erzählung nur ein Minimum einzunehmen braucht, ehe die Lust in ihnen sich regte, gleich Kindern als indifferent gegen das göttliche Gebot sich vorgestellt, sobald aber die Worte der Schlange und die Erinnerung an das göttliche Gebot sich einander begegneten und einen Gegensatz in ihrem Bewusstsein hervorriefen, so hätte sich auch die Lust erzeugt, das göttliche Gebot zu übertreten.] »Daher auch nach jener Erzählung in dem ersten Menschenpaar die Sünde entstand nicht durch einen i n n e r n Reiz, sondern durch den ä u s s e r n Reiz der verführenden Schlange bei der Eva und des anreizenden Weibes bei Adam. Durch die Reizung der Schlange und ihre sophistische Klügelei wurde die innere Lust geweckt, bekam die *σάρξ* ein Uebergewicht, und so, erst nachdem die Sünde begangen war, entstand in den ersten Menschen die S ü n d h a f t i g k e i t.« [Herr Dr. L ü c k e macht hier einen Gegensatz zwischen einem äussern Reize und einem innern, den ich nicht zugeben kann. Die Schlange — mag der Verf. nun diese gewählt haben aus welchem Grunde er will — ist doch weiter nichts als das Symbol der Veranlassung der Sünde, und die verführenden Worte der Schlange bedeuten eigentlich nur das innere Gespräch

der Seele selbst; auch hätten ja jene Worte keinen Reiz ausüben können, wenn nicht das Weib sie zu seinen eigenen gemacht hätte. Aber ganz natürlich musste der Verf. nur auf eine äussere Veranlassung hin die Lust zur Uebertretung entstehen lassen, weil sonst kein Grund vorhanden gewesen wäre, warum nicht die Stammeltern in ihrem bisherigen indifferenten Zustand geblieben wären, in welchem es ihnen nicht in den Sinn kam, das göttliche Gebot zu übertreten. Wenn er also nicht die Frage hervorrufen wollte, woher denn dieser Gedanke in Adam und Eva entstanden sei, so musste er ihnen denselben von aussen eingeben lassen; und ich glaube daher nicht, dass man mit Recht hierauf die Unterscheidung eines äussern und innern Reizes gründen und, weil ursprünglich nur jener Statt gefunden habe, den Stammeltern eine besondere sittliche Dignität zuschreiben könne. Denn, waren die Stammeltern vor dem Sündenfalle gut (sündlos) mit Freiheit und Willen, so bleibt das Entstehen einer sündlichen Lust auch bei der Annahme eines äussern Reizes doch unerklärlich; denn der äussere Reiz ist kein Reiz, wenn er nicht zum innern wird, so wie hinwieder jeder innere entweder unmittelbar oder mittelbar (durch die Vorstellung) mit einer äussern Veranlassung zusammenhängt. Der Gegensatz hebt sich also auf, und bei der Voraussetzung, dass das erste Menschenpaar mit Bewusstsein und Freiheit sündlos gewesen sei, bleibt die Frage, wie denn jener äussere Reiz ein innerer geworden sei, stets ein unauflösliches Räthsel. Auf jene Voraussetzung führt mich aber weder die Genesis, noch Paulus, und am wenigsten mein eigenes Bewusstsein, und so nehme ich vor dem Sündenfall eine unbewusste Sündlosigkeit an, die mir dann wieder eins wird mit der unbewussten Sündhaftigkeit (nach meiner obigen Begriffsbestimmung); denn in der Bewusstlosigkeit ist alles sonst nur im Bewusstsein Befindliche indifferent.] »Unverkennbar also ist nach der Schrift der Zustand Adams und seiner Gefährtin vor dem Sündenfall als ein idealer [?] Zustand kindlicher Sündlosigkeit und Unschuld zu betrachten; dem freilich [!] die Erkenntniss des Bösen und Guten fehlte (denn diese entstand erst nach dem verbotenen Genusse),

der aber darum noch kein Zustand unbewusster Sündhaftigkeit genannt werden kann.« [Ich wenigstens weiss mir keinen *terminus medius* zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der ursprünglichen Naturanlage zur Sündhaftigkeit, oder, wenn man lieber will, Sündigkeit zu denken.] »Der jetzige Zustand des Kinderlebens ist jenem Zustand nur analog, nicht derselbige.« [Ich konnte bis jetzt keinen Unterschied weder in der Schrift ausfindig machen, noch mir sonst vorstellen, als den, dass die Sündhaftigkeit eines Kindes theils eine übertragene ist, theils eine durch den geschichtlichen und physischen Zusammenhang, in dem es mit andern steht, in ihren Aeusserungen besonders modificirte, welches beides bei dem ersten Menschenpaar nicht Statt findet.] »Irrt Rec. nicht, so hat der Verf. in diesem Stücke den Apostel Paulus zu sehr nach Schleiermachers Dogmatik ausgelegt.« [Allerdings harmonirt sowohl meine Darstellung als obige Bemerkungen mit Schleiermacher's Ansichten, jedoch, wie sich aus den oben angeführten Citaten ergeben haben wird, nicht minder mit den Darstellungen der Hegel'schen Schule; nur kann ich nicht finden, dass sie im Widerspruch mit den Paulinischen seien; das psychologische Raisonnement des Paulus geht freilich nicht so tief und streift eigentlich am Centrum der Frage vorbei. Ich glaube übrigens, dass die Schleiermacher'sche Auseinandersetzung dieses Dogma's noch gar nicht gebührend beachtet worden ist, ungeachtet dadurch handgreiflich gezeigt worden, dass das Entstehen der ersten Sünde aus einem Zustande ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit entweder eine blosse Täuschung sei oder unvermeidlich zur Annahme einer durch irgend welche Gewalt hervorgebrachten Veränderung der menschlichen Natur führe. — Gewiss ist es nicht möglich, weder aus der Mosaischen Erzählung noch sonst sich eine anschauliche Vorstellung von dem innern und äussern Lebenszustande der ersten Menschen zu machen; wir haben aber auch an und für sich kein besonderes Interesse, dieses zu thun. Nur indem wir in der Dogmatik die Einheit der Begriffsbestimmungen und Formeln suchen, werden wir darauf geführt, für die scheinbare Antinomie, dass nämlich auf der einen Seite der Mensch als

Produkt des göttlichen Willens in ursprünglicher Vollkommenheit von Gott erschaffen sein muss, auf der andern aber, indem wir von dem gegebenen sündhaften Zustande rückwärts schreiten, wir, ohne einen Sprung zu wagen und eine ebenso unbegreifliche Veränderung der menschlichen Natur anzunehmen, nirgends auf einen absolut guten Anfang, sondern nur auf einen Indifferenzpunkt zwischen dem Guten und Bösen gelangen können, eine Auflösung zu finden. Die Schwierigkeit, diess mit einander zu vereinigen, ist die gleiche, welche immer entsteht, wo das Zeitliche und Räumliche auf die zeit- und raumlose Idee Gottes bezogen werden soll. Die den Widerspruch aufhebende Formel kann aber nicht anders gefunden werden, als indem man die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen auf den Anfänger des menschlichen Geschlechtes nicht als Einzelwesen bezieht, sondern inwiefern in und mit demselben zugleich der Begriff der aus ihm sich entwickelnden Totalität, also die Gattung des menschlichen Geschlechtes gesetzt ist, dessen ganze zeitliche Entwickelung auf eine zeitlose Weise von Gott angeschaut wird, und dessen eigentlicher Mittelpunkt und wahrer Repräsentant Christus ist. Damit hängt unmittelbar der Satz zusammen, dass nur das Gute das wahrhaft Seiende ist, nämlich das Erfülltsein des Bewusstseins von Gott, oder das durch das Bewusstsein des Gegensatzes hindurchgedrungene, über demselben sich erhebende Bewusstsein der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, in welcher Einheit zugleich die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, welches die wahre Freiheit ist, liegt — das Böse aber das Nichtseiende, nämlich das Nicht-Erfülltsein des Menschen von Gott oder die innere Entzweiung, der Widerspruch und Unterschied, in den sich der menschliche Wille mit dem göttlichen Willen, die Freiheit mit der Nothwendigkeit setzt; und die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen ist nicht als ein Zustand vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit zu verstehen, sondern zu reduciren auf die dunkle Indifferenz Gottes und des Menschen im Bewusstsein des letztern, welche ruht in der ursprünglichen Einheit, indem Gott dem Menschen seinen Geist eingehaucht und ihn zu seinem Bilde

geschaffen hat. Soll diese Einheit eine bewusste werden, so muss sie, weil der menschliche Geist durch die Vermittelung der Natur als Einzelner geschaffen ist, sich zum Unterschiede fortbewegen und erst durch die Selbstentäusserung und Vernichtung des Egoismus kann er zur bewussten Einheit mit Gott zurückkehren.

Was Rütenick a. a. O. S. 32. über die kindliche Unschuld sagt, lässt sich *mutatis mutandis* auch auf das erste Menschenpaar anwenden. »Wollet ihr mir wohl einwenden, dass die neugebornen Kinder die grössten Sünder wären, weil in ihnen die Sinnlichkeit durchgehends vorherrsche? — Nein! wo kein Geist zum Gottesbewusstsein erwacht ist, da giebt es auch keinen Widerstreit, also auch keine Sünde, sondern diese schlummert noch wie der Glaube und das Selbstbewusstsein überhaupt, so dass, je mehr wir uns dem Anfang des Lebens nähern, desto weniger vom höhern und niedern Bewusstsein, also auch vom Streit beider und mithin von der Sünde zu finden ist, bis wir, wie beim Zählen auf Null, so auf den Anfangspunkt des Lebens, die Unschuld kommen, wo die Sünde noch nicht ist.

D.

Zu S. 330. u. f. Vatke sagt in seiner Recension von *Pauli epp. ad Thessal. ed. Pelt.* 8. *Gryph.* 1830. in den Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik Nov. 1830. Nr. 98. Folgendes: »Der Versuch, die Untrüglichkeit der Apostel auf diese Weise [durch die Annahme, dass sie kein sichtbares Reich, sondern eine unsichtbare Wiederkunft des Herrn erwartet hätten] zu retten, muss als misslungen betrachtet werden, wie diess schon allein die Briefe an die Thessalonicher beweisen. In Thessalonich, wie anderwärts, machte das Volk allerdings Lärm, und der Apostel Paulus wählt nicht etwa den nach jener Ansicht leichtesten und kürzesten Weg, den Tumult zu beschwichtigen; er hätte ihnen ja nur zu sagen brauchen, dass sie sich ein Hirngespinst in den Kopf gesetzt hätten, dass Christus stets unsichtbar da sei und in der Zukunft nicht

anders da sein werde als in der Gegenwart. Es ist bekannt, wie die ganze erste christliche Kirche ein sichtbares Reich und eine baldige sichtbare Wiederkunft des Herrn erwartete, die Apostel nicht ausgenommen. Wie sind die Letztern zu rechtfertigen? Wir meinen nur auf diesem Wege. Christus wollte ihnen über jenen Punkt keine ganz bestimmte Offenbarung geben, weil sie dieselbe nicht tragen konnten; die Kirche sollte sich allmälig in das Verständniss der wahren Wiederkunft hineinleben. Die Hauptsache hatten ja die Apostel stets vor Augen, dass nämlich Christus in der Kirche als seinem Leibe das beseelende Princip, dass er also geistig stets gegenwärtig sei. Mit Weisheit hatte aber der Heiland jene im Einzelnen nicht ganz übereinstimmenden Bilder gewählt, um seine Kirche zu erziehen. Und welche Wirkung haben die Ideen der stets sich verherrlichenden Macht und strafenden Gerechtigkeit des christlichen Geistes, welche in jenen Bildern von der Wiederkunft und dem Weltgericht verkörpert waren, in der ersten Kirche hervorgebracht; wie haben sie die Märtyrer, welcher die Kirche bedurfte, beseelt und überhaupt die physischen und moralischen Kräfte einer gesunkenen und in sinnlichen Vorstellungen lebenden Menschheit aufgeregt! Aber nicht die Bilder als solche, sondern die Ideen darin — und diese sind es, welche jene von dem Vorwurfe der Täuschung und Lüge gänzlich befreien — waren das Gewaltige und Begeisternde. Ist es wahr, dass die Apostel jene Bilder nicht ganz verstanden haben, und es wird wohl wahr sein, weil es nicht nur die Geschichte bewiesen hat, sondern auch die Autorität Christi es erfordert, wie Letzteres Hr. Prof. **Pelt** schön nachgewiesen hat — so verlangt die biblische Lehre über die drei eng zusammenhängenden Dogmen von der Wiederkunft Christi, der Todtenauferweckung und dem Weltgericht eine neue Untersuchung, die noch schärfer als im Allgemeinen geschehen ist, eingeht und sondert.«

E.

Zu S. 341. — 2 Kor. V, 1. *Τὸ σκῆνος* ist eigentlich das **Zelt** und *τοῦ σκήνους* könnte der *genitivus appositionis* sein, **s. v. a.** *οἰκία σκηνώδης*, zeltähnliches Gebäude; so erklärt

es Wetstein: *est domus, quam ad tempus habitamus, i. e. diversorium, in quo commoramur.* Kypke hingegen in den *Observatt. sacr. T. II. p.* 250. weist aus Profanscribenten nach, dass σκῆνος die Bedeutung Leib habe, wie σκήνωμα 2 Petr. I, 13. Doch ist jedenfalls das Wort absichtlich statt σῶμα gewählt, um die temporäre Hülle zu bezeichnen. Vgl. Joh. I, 14. — Vs. 2. Zu ἐν τούτῳ könnte man σκήνει suppliren; doch ist es ziemlich weit entfernt, und dass Vs. 4. ἐν τῷ σκήνει τούτῳ steht, beweist nichts, sondern macht jene Ellipse nur um so auffallender. Einige Interpreten sind daher darauf gefallen, ἐν τούτῳ für διὰ τοῦτο, *propterea*, zu nehmen, wogegen aber der Sinn des Verses streitet, der nicht eine Folge, sondern eine Begründung des Vorhergehenden enthält; auch könnte die Folge jenes in Vs. 1. enthaltenen Wissens nicht ein στενάζειν sein, sondern vielmehr die Freudigkeit und Geduld. — In Vs. 3. muss die Lesart ἐκδυσάμενοι schon als die *lectio facilior* Verdacht erregen, ist übrigens noch sonst kritisch erweislich die spätere. Bleibt man nun bei ἐνδυσάμενοι, so muss man sich noch zwischen εἴγε und εἴπερ entscheiden. Jene Lesart hat gute Autoritäten für sich und ist die gewöhnliche, die letztere hat erst Lachmann wieder zu Ehren gezogen, der den Text durchaus nach den ältesten Zeugnissen der orientalischen Familie constituirt hat. Hermann *ad Vig. p.* 834. gibt den Unterschied beider Conjunctionen richtig so an: *Εἴπερ, quod nos* wenn anders *dicimus, ita ab εἴγε, quod nos dicimus* wenn denn, *differt, quod εἴπερ usurpatur de re, quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum iure an iniuria sumatur; εἴγε autem de re, quae iure sumpta creditur.* Nun übersetzt Rink, der εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι liest, in seiner *Lucubratio critica p.* 162. so: *Cupimus quidem superindui vestimento caelesti, si tamen hoc fieri poterit, dum vestiti (sc. hoc corpore), non nudi (non mortui) simus.* Εἴγε müsste dem Satze concessive Bedeutung geben: wenn wir doch, d. i. da wir ja noch lebend werden erfunden werden. So allgemein und bestimmt konnte er aber diese Hoffnung nicht hegen; annehmlicher wäre dieser Sinn mit εἴπερ: »Wenn wir anders unter den noch Lebenden sein werden.« Aber es streitet gegen diese Ausle-

gung noch Folgendes: ἐνδυσάμενοι und οὐ γυμνοὶ würde das Gleiche bedeuten; beide wären ein Theil des Prädikats und würden, so neben einander, ein unangenehmes Asyndeton bilden; und wenn der Begriff der mit dem Körper Bekleideten ausgedrückt werden soll, so müsste zur Bezeichnung dieses Zustandes ἐνδεδυμένοι stehen. Eine andere Auslegung von εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι gibt Flatt, ohne sich jedoch bestimmt dafür zu entscheiden: »ob wir gleich, wenn wir auch nur damit bekleidet (nicht überkleidet) werden, nicht ohne Leib zur Zeit des letzten Gerichtes sein, also dann in keiner schlimmern Lage sein werden, als diejenigen, welche verwandelt werden sollen (1 Kor. XV, 52. 1 Thess. IV, 15. 17.).« Allein diese schroffe Entgegensetzung von ἐπενδύσασθαι und ἐνδυσάμενοι ist nicht im Zusammenhang begründet; dass die ἐνδυσάμενοι diejenigen sein sollen, die erst durch den Tod hindurchgegangen sind und dann erst den neuen Leib erhalten, kann kein Leser errathen; ferner erscheint der Satz, dass die Bekleideten nicht nackt seien, beinahe etwas trivial; endlich wird εὑρεθησόμεθα auf diese Weise völlig gleichbedeutend mit ἐσόμεθα. Allein εὑρίσκεσθαι ist das *verbum proprium* vom Gericht, und dass der Gedanke daran dem Apostel nicht ferne lag, beweist Vs. 10. Diess muss uns demnach für die Auslegung selbst ein Fingerzeig sein, den wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Die mit der Grammatik unvereinbare Annahme, dass εἴγε - - εὑρεθησόμεθα einen Wunsch ausdrücke, brauchen wir nicht zu widerlegen, und so bleibt uns nichts übrig, als zu versuchen, ob uns nicht die Lesart εἴπερ auf den rechten, und wenn nicht sichern, doch wenigstens erträglichen Sinn verhelfe. Die einzig mögliche Uebersetzung ist: »wenn wir anders, auch nachdem wir angezogen haben, nicht nackt werden erfunden werden.« Was soll aber diess heissen? Die Möglichkeit des Nacktseins, ungeachtet des Angezogenhabens, und die Hinweisung auf das Gericht, die in εὑρεθησόμεθα liegt, führen uns auf die bildliche Auffassung von γυμνοί, welches demnach bedeutet, entblösst von guten Werken, oder von dem Kranze, den wir hätten erringen sollen.« Fragen wir nun, was durch diesen Bedingungssatz bedingt werden soll, so ist

freilich die Antwort schwer, indem eigentlich weder das Anziehen, noch die Sehnsucht darnach bedingt werden kann. Es muss daher eine Brachylogie angenommen werden, wie wir sie auch im Deutschen wohl machen dürften, mit folgender Ergänzung: »Wir sehnen uns nach der Ueberkleidung, welches Ereigniss aber für uns wünschenswerth ist nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, dass wir, obwohl bekleidet, nicht in einem andern Sinne werden nackt erfunden werden.« Dass bei dieser Erklärung der Gegensatz zwischen *ἐπενδύσασθαι* und *ἐνδύσασθαι*, wie ihn viele Ausleger annehmen, nicht herauskommt, ist mir kein Beweisgrund gegen dieselbe. Schon in den Worten wäre ein solcher viel zu wenig angedeutet und an sich etwas spitzfindig. In 1 Kor. XV, 53. 54. ist *ἐνδύσασθαι* auch nicht in diesen Gegensatz gestellt, vielmehr bezeichnet es dort nicht bloss die Auferstehung der Todten mit unsterblichem Leibe, sondern auch die Verwandlung der sterblichen Leiber in unsterbliche, was in unserer Stelle durch *ἐπενδύσασθαι* ausgedrückt wird. Indessen bleibt immer noch ein kleiner Unterschied; Paulus geht von *ἐπενδύσασθαι* in *ἐνδυσάμενοι* über, weil es ihm hier nur um den Gegensatz zu *γυμνοὶ* zu thun war, daher er nur den Begriff des Angezogenhabens zu setzen brauchte. Und so glaube ich, dass wir uns mit dieser Erklärung wenigstens so lange werden zufrieden geben können, bis eine andere noch besser begründete zu Tage gefördert sein wird. Wir finden dieselbe übrigens schon bei Chrysostomos, dessen Worte ich hieher setzen will: *Εἴγε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα· τουτέστι, κἂν ἀποθώμεθα τὸ σῶμα, οὐ χωρὶς σώματος ἐκεῖ παραστησόμεθα, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦ αὐτοῦ ἀφθάρτου γενομένου. Τινὲς δέ φασιν, ὃ καὶ μάλιστα ἐγκριτέον· εἴπερ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. ἵνα γὰρ μὴ ἀπὸ τῆς ἀναστάσεως πάντες θαῤῥῶσι, φησίν εἴγε, (?) καὶ ἐνδυσάμενοι, τουτέστιν, ἀφθαρσίαν καὶ σῶμα ἄφθαρτον λαβόντες, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα δόξης καὶ ἀσφαλείας. ὃ καὶ ἐν τῇ πρὸ ταύτης ἔλεγεν, ὅτι πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. καὶ, ἔστι σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια. ἡ μὲν γὰρ ἀνάστασις κοινὴ πάντων, ἡ δὲ δοξα*

οὐκέτι κοινή· ἀλλ' οἱ μὲν ἐν τιμῇ, οἱ δὲ ἐν ἀτιμίᾳ, καὶ οἱ μὲν εἰς βασιλείαν, οἱ δὲ εἰς κόλασιν ἀναστήσονται. τοῦτο γοῦν καὶ ἐνταῦθα ἐδήλωσεν εἰπών, εἴγε (?) *καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.*

F.

Zu S. 348. Auf der Annahme des pneumatischen Leibes Christi nach seiner Auferstehung als eines ätherischen (ohne *σὰρξ καὶ αἷμα* 1 Kor. XV, 50.) beruht die Erzählung von einer s i c h t b a r e n Himmelfahrt (*ἀνάληψις εἰς τὸν οὐρανόν*) die uns Lukas allein gibt, oder lässt sich wenigstens nur mit ihr vereinigen. Aber wie stimmt jene Annahme mit Luk. XXIV, 37—43. und Joh. XX, 27. zusammen? Diesen Widerspruch, über den nicht so leicht wegzukommen ist (ausser etwa durch die Annahme, dass erst im Zeitpunkte der Himmelfahrt Christi sein irdischer Leib in einen ätherischen verwandelt worden sei, was niemals kirchliche Lehre, ja, wenn ich nicht irre, nie die Lehre auch nur eines Häretikers gewesen ist), haben schon die Alten gefühlt, welche, wenn in irgend einem Punkte, gewiss in diesem uneins waren, indem die einen, orthodox sein wollenden, behaupteten, Christus sei nach seiner Auferstehung immerfort *ἄσαρκος μέν, οὐκ ἀσώματος δέ*, er habe eine *φύσιν μὲν ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον, σῶμα δὲ ὅμως, τὴν οἰκείαν ἔχων περιγραφήν*, nämlich ein *σῶμα πνευματικὸν καὶ λεπτὸν καὶ πάσης παχύτητος ἐκτός, αἰθερίου καὶ θείας ποιότητος*. [Ja O r i g e n e s (*contra Celsum lib. III. ed. De la Rue. Tom. I. p.* 474.) sagt geradezu, *τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχήν, τῇ πρὸς ἐκεῖνον* (*θεὸν*) *οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστα προςειληφέναι, καὶ τῇ ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι* — wesshalb er dann freilich der Häresie beschuldigt wurde. — Auf eine gar merkwürdige Weise löst sich G r e g o r i u s d e r G r o s s e den Widerspruch, indem er hierin ein potenzirtes Mirakel sieht. *Hom. XXVI. in Evang.* (*ed. Bened. Tom. I. p.* 1553.) *Qua in re duo mira, et iuxta humanam rationem sibi valde contraria ostendit: dum post resurrectionem suam corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demon-*

stravit. Nam et corrumpi necesse est quod palpatur: et palpari non potest quod non corrumpitur. Sed miro modo atque inaestimabili Redemtor noster et incorruptibile post resurrectionem, et palpabile corpus exhibuit: ut monstrando incorruptibile, invitaret ad praemium; et praebendo palpabile, firmaret ad fidem. Et incorruptibilem se ergo, et palpabilem demonstravit; ut profecto esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturae et alterius gloriae. — Die ältesten Kirchenväter hingegen nehmen einen fleischlichen Leib Christi nach der Auferstehung an, schweigen aber von der Himmelfahrt gänzlich. So Ignatios in seinem Briefe an die Smyrnäer, welcher, nachdem er *Cap. II.* gegen die Doketen gestritten hatte, *Cap. III.* fortfährt: *Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς. λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Διὰ τούτου καὶ θανάτου κατεφρόνησαν. ηὑρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν, ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.* Wenn wir auch zugeben, dass *σαρκικὸς* hier dem *πνευματικὸς* entgegengesetzt sei, inwiefern letzteres nicht *ἄφθαρτος, ἄτρεπτος, ἀπαθής*, sondern *ἀερώδης* und *αἰθέριος* bedeutet, dass es folglich nur so viel sei als *ἐν σώματι ἀληθινῷ, οὐ φαντασιώδει·* so ist hier wenigstens noch kein Unterschied zwischen dem Leibe Christi vor und dem nach seiner Auferstehung ausgesprochen, was doch alsbald als kirchliche Lehre festgestellt wurde. Bestimmte Zeugnisse von der Himmelfahrt finden sich erst allmählig um die Zeit der Bildung des Kanons. Aber auch dann noch, wie behutsam und schonend drückt sich nicht darüber Kyrillos v. Jerus. aus! *Catech. IV. cap. 7. περὶ ἀναλήψεως. Τὸν δρόμον δὲ τῆς ὑπομονῆς τελέσας Ἰησοῦς, καὶ τοὺς ανθρώπους λυτρωσάμενος τῶν ἁμαρτιῶν, ἀνέβη πάλιν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, νεφέλης αὐτὸν ὑπολαβούσης. καὶ ἄγγελοι μὲν ἀνιόντι παρειστήκεισαν [οἱ δὲ ἐλειτουργουν δορυφοροῦντες], ἀπόστολοι δὲ ἐθεώρουν. Εἰ δέ τις τοῖς λεγομένοις ἀπιστεῖ, αὐτῇ πιστευέτω τῇ δυνάμει τῶν νῦν*

βλεπομένων. Πάντες οἱ βασιλεῖς τελευτῶντες, συναποσβεννύουσι τῇ ζωῇ καὶ τὴν δύναμιν· χριστὸς δὲ σταυρωθεὶς ὑπὸ πάσεις προςκυνεῖται τῆς οἰκουμένης. Freilich schon in der *regula fidei* des Irenäos (*contra haeres. lib. I. cap.* 10.) kommt vor: ἡ ἔνσαρκος εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψις τοῦ ἠγαπημένου χριστοῦ Ἰησοῦ. — Aus Justinus d. M. kann, wie es mir scheint, der Glaube an eine sichtbare Himmelfahrt noch nicht geschlossen werden. *Apol. mai. cap.* 45. (*ed. Paris.* 615. *pag.* 82.) Ὅτι δὲ ἀγαγεῖν τὸν χριστὸν εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ πατὴρ τῶν πάντων Θεὸς μετὰ τὸ ἀναστῆσαι ἐκ νεκρῶν αὐτὸν ἔμελλε, καὶ κατέχειν ἕως ἂν πατάξῃ τοὺς ἐχθραίνοντας αὐτῷ δαίμονας, καὶ συντελεσθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν προεγνωσμένων αὐτῷ ἀγαθῶν γινομένων καὶ ἐναρέτων, δι' οὓς καὶ μηδέπω τὴν ἐπικύρωσιν (coni. ἐπιπύρωσιν) πεποίηται· ἐπακούσατε τῶν εἰρημένων διὰ Δαβὶδ τοῦ προφήτου. ἔστι δὲ ταῦτα· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου, *Ibid. cap.* 51. (*ed. Paris.* 615. *p.* 86.): ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἔμελλεν ἀνιέναι, καθὼς προεφητεύθη, ἀκούσατε· ἐλέχθη δὲ οὕτως· ἄρατε πύλας οὐρανῶν, ἀνοίχθητε, ἵνα εἰςέλθῃ ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης· τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; κύριος κραταιὸς καὶ κύριος δυνατός. Hier ist ebenso symbolisch und in Verbindung mit der unsichtbaren geistigen Herrschaft Christi davon die Rede, wie Mark. XVI, 19. Apg. II, 33—35. Hebr. IV, 14. IX, 24. (vgl. Kol. III, 1. Eph. IV, 10.). Keine παροιμία hingegen ist das Wort Christi bei Johannes XVI, 28. 29. Ueber die Himmelfahrt siehe Schulz christliche Lehre vom heil. Abendmahl. S. 63. u. f. Dass diese nicht sinnlich, sondern geistig zu denken sei, dürfte wohl je länger je mehr anerkannt werden. Aber die Auferstehung; Rosenkranz theol. Encykl. S. 149. scheint die Ansicht Derer geltend machen zu wollen, welche auch die Auferstehung nur geistig verstanden. »Statt der sinnlichen Gewissheit vom Gottmenschen trat nun [nach seinem Tode] die Erinnerung an ihn ein, in welcher er, seinem Wesen nach und frei von aller Zufälligkeit des Aeusserlichen, geistig auferstand.« Allein wie kommen wir dann mit den Evangelien, besonders mit dem Johanneischen,

zurechte? Diess führt uns wieder zurück auf die Frage von dem fleischlichen oder pneumatischen Leibe Christi. Was war nun hievon die Vorstellung des Paulus? Wenn wir nach seiner Behauptung durch die Auferstehung einen pneumatischen Leib erhalten, so war diess auch bei Christo in seiner Auferstehung der Fall, weil diese unser Vorbild ist. Dachte nun Paulus hiebei an die Auferstehung am dritten Tage nach dem Tode am Kreuze, und dachte er sich Christum bei den Erscheinungen während der vierzig Tage als bereits mit pneumatischer Natur begabt, und stellte er sich ihn vor als schon von jenem Zeitpunkte der Auferstehung an sitzend zur Rechten Gottes? oder betrachtete er jene Erscheinungen Christi bloss als Beweise, dass Christus wieder mit dem gleichen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen sei, und setzte er die Veränderung des irdischen Leibes Christi in einen pneumatischen erst in den Zeitpunkt der Himmelfahrt? Für das Letztere lässt sich anführen, dass nur so Paulus in Uebereinstimmung mit den Evangelien ist; auch mag sich vielleicht Mancher nicht leicht zu der Annahme entschliessen, dass Paulus — zumal bei seinem Verhältniss zu dem Sammler der Erzählungen der Apostelgeschichte — nichts von der Himmelfahrt Christi sollte gewusst haben. Dagegen aber ist zu bemerken, dass es sonderbar wäre, wenn Paulus unter der *ἀνάστασις τοῦ χριστοῦ* das eine Mal die Auferstehung, das andere Mal die Himmelfahrt verstände, ohne den Unterschied anzudeuten. Gegen die erstere Annahme streitet freilich der Widerspruch der Evangelien; aber ein bedeutendes Gewicht gibt ihr der Umstand, dass sich Paulus nirgends auf die Himmelfahrt Christi beruft, weder in seinen Briefen, noch in seiner Verkündigung der evangelischen Geschichte (Apg. XIII, 23—31.). Zwischen beiden Annahmen wird man wahrscheinlich noch lange Zeit schwanken; aber ich gestehe, dass ich mich unbedenklich auf die Seite der ersteren neige, indem mir die Vorstellung durchaus unpaulinisch erscheint, dass Christus anders als mit verklärtem, unverweslichem Leibe aus dem Grabe hervorgegangen sei. (Vergl. Apg. XIII, 35—37.) Wie es sich damit verhalte und was überhaupt aus der Person Christi geworden

sei, diess bedeckt ein Schleier, den wir nicht zu lüften vermögen; aber wünschen dürften wir, dass uns wenigstens Paulus seine persönliche Ansicht hierüber klar und bestimmt hinterlassen hätte.

G.

Zu S. 350. Auch der Verfasser der **Klementinischen** Homilien scheint diese Ansicht gehabt zu haben. In der ersten Homilie *cap.* 7. lässt er einen Verkündiger des Christenthums zu Rom also sprechen: *Ἄνδρες Ῥωμαῖοι, ἀκούσατε· ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἐν Ἰουδαίᾳ πάρεστιν, ἐπαγγελλόμενος πᾶσι τοῖς βουλομένοις ζωὴν αἰώνιον, ἐὰν (τὰ) κατὰ γνώμην τοῦ πέμψαντος αὐτὸν πατρὸς βιώσωσιν. διὸ μεταβάλλεσθε τὸν τρόπον, ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα, ἀπὸ τῶν προςκαίρων ἐπὶ τὰ αἰώνια· γνῶτε ἕνα θεὰν εἶναι τὸν ἐπουράνιον, οὗ τὸν κόσμον ἀδίκως οἰκεῖτε αὐτοῦ ἔμπροσθεν τῶν αὐτοῦ δικαίων ὀφθαλμῶν· ἀλλ᾽ ἐὰν μεταβάλλησθε, καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν βιώσητε, εἰς ἕτερον αἰῶνα ἐνεχθέντες, καὶ ἀΐδιοι γινόμενοι, τῶν ἀποῤῥήτων αὐτοῦ ἀγαθῶν ἀπολαύσετε· ἐὰν δὲ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν κατὰ* (coni. *μετὰ*) *τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀϊδίως κολαζόμεναι ἀνωφέλητα μετανοήσουσιν. ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρός, ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει.* — *Hom. II. cap.* 13. *Ἐπεὶ οὖν χωρὶς πάσης ἀντιλογίας ὁ θεὸς ἀγαθὸς ὢν καὶ δίκαιός ἐστιν, οὐκ ἄλλως δὲ δίκαιος εἶναι γνωσθήσεται, ἐὰν μὴ ἡ ψυχὴ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος ἀθάνατος ᾖ, ἵνα ὁ μὲν κακὸς ἐν ᾅδῃ γενόμενος, ὡς ἐνταῦθα τὰ ἀγαθὰ ἀπολαβών. ἐκεῖ περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθῇ· ὁ δὲ ἀγαθός, ἐνταῦθα περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθείς, ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων, ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ. ὅτι τοίνυν ὁ θεὸς δίκαιος, πρόδηλον ἡμῖν ἐστιν ὅτι καὶ κρίσις γίνεται, καὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι τυγχάνουσιν.* — *Hom. XI. cap.* 11. *Κἂν γὰρ τῇ τοῦ σώματος λύσει τὴν κόλασιν ἐκφύγητε, πῶς τὴν ψυχὴν ὑμῶν ἄφθαρτον οὖσαν διὰ τῆς φθορᾶς φυγεῖν δυνήσεσθε; ἀθάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφθαρτον αὐτὴν ἔχειν.* Wogegen **Athenagoras** behauptet, die *κρίσις τοῦ ἀνθρώπου* könne nicht Statt finden, wenn nicht der

ganze und gleiche Mensch wieder hergestellt werde, und diess sei nur durch die Auferstehung des Leibes möglich. — Die Lehre von der Auferstehung des Leibes scheint aber besonders bei den Hellenen, denen das Gefühl der Vergänglichkeit des Irdischen (der ματαιότης τῆς κτίσεως) tief eingeprägt war, und deren Philosophie die Richtung nach der Scheidung des Materiellen und Geistigen genommen hatte, bedeutenden Widerstand gefunden zu haben; daher die vielen Beweis- und Vertheidigungsschriften der Kirchenväter für dieselbe. Eine Menge von Häretikern in diesem Punkte hat Wetstein aufgezählt zu *Orig. opp. ed. De la Rue Tom. I. p.* 447. *not.*

H.

Zu S. 354. In den drei ersten Ausgaben dieses Buches hatte ich, wiewohl schon damals nur mit halbem Muthe, die Deutung der κτίσις in Röm. VIII, 19. u. f. vom »Menschengeschlechte« vertheidigt. Seither habe ich mich überzeugt, dass diese Auslegung nicht haltbar sei, und will jetzt die Gründe, die mich bestimmen, die κτίσις von der »Natur, Schöpfung« zu verstehen, kürzlich entwickeln.

1) Wenn Paulus den Begriff der noch nicht zum Christenthum bekehrten Menschheit, besonders also der heidnischen, hätte ausdrücken wollen, so hätte er nach seinem Sprachgebrauche zu dessen Bezeichnung sich wohl eher des Wortes κόσμος bedient. Vergl. z. B. Röm. III, 6. 19. IV, 13. XI, 12. 15. Aber dem κόσμος, welchem Paulus gewöhnlich die Prädikate der Sündhaftigkeit, der Thorheit und Verblendung beilegt, würde er dann kaum das ἀπεκδέχεσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ ϑεοῦ zugeschrieben haben. Denn

2) kann man bei Vs. 19. fragen, warum sollte doch das Menschengeschlecht, wenn diess unter κτίσις gemeint ist, die Offenbarung der Kinder Gottes so sehnlich erwartet, da ja die Nicht-Christen nichts dabei zu gewinnen haben und nur insofern an der δόξα τῶν τέκνων τοῦ ϑεοῦ Theil nehmen werden, als sie sich gläubig an Christum anschliessen? Für Annahme des Sinnes: »Die Menschheit sehnt sich, ebenfalls an den Segnungen des Christenthums Theil zu nehmen«,

ist überhaupt kein Grund vorhanden, und am wenigsten können wir diesen Gedanken bei Paulus erwarten. Vielmehr bezeichnet die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ den Akt bei der παρουσία Ἰησοῦ χριστοῦ (welche ἀποκάλυψις [τῆς δόξης] Ἰησοῦ χριστοῦ heisst 1 Kor. I, 7. 2 Kor. XII, 1. 2 Thess. I, 7. 1 Petr. I, 7. 13. IV, 13. Offenb. I, 1.), wo die, welche Kinder Gottes geworden sind, von allen Leiden und äusserem Drucke befreit und vollkommener Seligkeit theilhaftig werden, und wo die innere, bisher verborgene Herrlichkeit derselben auch äusserlich offenbar wird. Es ist diess die φανέρωσις ἐν δόξῃ Kol. III, 3. 4. 1 Joh. III, 2. Vgl. 1 Petr. I, 4. 5. IV, 13. Darauf bezieht sich auch die ἀποκαραδοκία καὶ ἐλπὶς in Phil. II, 20., der einzigen Stelle, in welcher sonst noch jenes Wort vorkommt, was zu beachten ist.

3) Bei der Auslegung »Menschengeschlecht« bleibt die Erklärung von Vs. 20. οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα immer gezwungen. Dass das Menschengeschlecht οὐχ ἑκοῦσα in die ματαιότης gekommen sei, scheint auch nach der Ansicht des Paulus zu viel behauptet; hingegen von der Natur verstanden, drückt es buchstäblich das aus, was Paulus auf dem Standpunkte des jüdischen Philosophems von der vernunft- und willenlosen Schöpfung mit Recht sagen konnte.

4) In Vs. 22. ist οἴδαμεν γὰρ mit ziemlichem Nachdruck gesagt, und diese Formel bezeichnet in der Regel ein sich Berufen entweder auf das Bewusstsein eines jeden Lesers oder auf bekannte und anerkannte Lehrsätze. Man vergleiche z. B. Röm. II, 2. III, 19. VII, 14. VIII, 28. 1 Kor. VIII, 4. 2 Kor. V, 1. Nun konnte aber Paulus kein εἰδέναι voraussetzen, dass das Menschengeschlecht, die κτίσις, συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. Ein solches Seufzen und Sehnen fand jedenfalls nur bei den bessern Heiden, nicht bei der verwilderten Mehrzahl Statt, und es bedurfte hinwiedor eines sehr aufmerksamen und verständigen Blickes, um dasselbe wahrzunehmen und zu würdigen. Dachte hingegen Paulus bei dem συστενάζειν καὶ συνωδίνειν der κτίσις an das Seufzen der Natur unter der Knechtschaft der Vergänglichkeit, so kann οἴδαμεν in seinem Munde nicht befremden, weder in Beziehung auf ihn selbst, noch in Beziehung auf seine

jüdisch-christlichen Leser, denen die Vorstellung von einer bevorstehenden Erneuerung und Verherrlichung der Natur aus den Propheten (Jes. XI, 6. u. ff. LXV, 17. 25. Ps. CII, 27.) und dem Unterricht der Rabbinen kaum unbekannt sein konnte. — Ferner deutet im gleichen Vs. das *ἄχρι τοῦ νῦν* auf einen Verlauf langer Zeit. Dieser Zusatz passt nun gar nicht, wenn man die *κτίσις* von dem Menschengeschlechte versteht, und besonders nicht zu *οἴδαμεν*, sonst enthielte es die Voraussetzung, dass die Heiden schon seit langer Zeit bis auf jetzt geschmachtet und nach einer Erlösung sich gesehnt hätten, und dass Paulus dieses gewusst habe. Von der Schöpfung hingegen versteht sich dieser Zusatz von selbst, und drückt das seit dem Sündenfall fortwährende Gebundensein der Natur aus.

5) Mit Vs. 25. kommt Paulus wieder auf das Subjekt (*ἡμεῖς*), von dem eigentlich der Zusammenhang spricht, zurück, und sagt, dass auch er und seine Mitchristen, die schon das Pfand des Geistes besitzen (2 Kor. I, 22. Eph. I, 13. 14. IV, 30.), sich sehnen nach dem Erbtheile der Kinder Gottes. Die *υἱοθεσία* nämlich, die sie erwarten, ist gleich der *κληρονομία* Vs. 17., von welcher ganz in demselben Zusammenhange die Rede ist. Als Inhalt oder wenigstens als wesentlichen Theil derselben haben wir zu denken die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, die Paulus selbst als Apposition hinzufügt. Diess ist aber nur ein negativer Ausdruck, wozu der positive ist das *ἀλλάττεσθαι* des *σῶμα χοϊκὸν* in ein *ἐπουράνιον* 1 Kor. XV, 15., und das *ἐπενδύσασθαι τὸ οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ* 2 Kor. V, 2. Diese letztere Stelle ist überhaupt als Parallelstelle der unsern sehr zu beachten. Wir haben hier das *στενάζομεν βαρούμενοι*, wir haben die Sehnsucht nach der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, deren Erfolg ist *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*, wir haben *θαῤῥοῦμεν* gleich dem *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα* im Römerbrief, und das was hiezu dem Muthe die Kraft und der Hoffnung die Gewissheit gibt, das *πνεῦμα* Vs. 5. wie Röm. VIII, 16. 26. — Im Römerbriefe ist ohne Zweifel die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* gleichzeitig mit der erwarteten *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, ja diese macht einen wesentlichen Be-

standtheil der erstern aus; die letztere hinwieder ist ohne Zweifel gleichzeitig mit dem Befreitwerden der κτίσις von der δουλεία τῆς φθορᾶς, so dass die Verwandlung der irdischen Körper in himmlische einen Theil ausmacht der allgemeinen Verwandlung und Verherrlichung der Natur überhaupt. So passt alles zusammen und greift in einander, eines unterstützt und bestätigt das andere, und es würde in dem Ideenzusammenhang eine Lücke entstehen, wenn eines dieser Stücke wegfiele.

Das Einzige, was gegen die Bedeutung »Schöpfung« Bedenken erregen könnte, ist das, dass sonst nirgends bei Paulus die Idee von der Verherrlichung der Natur vorkommt; was aber, da nicht nur nicht die Möglichkeit, sondern nicht einmal die Wahrscheinlichkeit, dass dem Paulus, zumal als gelehrtem Pharisäer, diess Dogma bekannt gewesen und von ihm als Christen mit den christlichen Ideen verbunden worden sei, zu bestreiten ist, gegen den Zusammenhang sowohl jener Stelle, als der Ideen überhaupt kein Gewicht in die Wagschale der Entscheidung legen kann. Die Stellen, wo er Veranlassung gehabt hätte, jene Idee zu berühren, sind ausser 2 Kor. V, 2. u. ff. und 1 Thess. IV, 16. 17. besonders Röm. V, 12. 17., wo er auf die βασιλεία τοῦ θανάτου auch in der Natur beiläufig hätte hinweisen können, und 1 Kor. XV, 23. 47—53., wo eine Anspielung auf die dereinst ebenfalls zur Unverweslichkeit zu erhebende Natur sehr nahe gelegen hatte. Ob ihm nicht daran der Sinn kam, oder ob er eine Digression vermeiden wollte, ist nicht auszumitteln; doch ist der erstere Fall schon desshalb wahrscheinlicher, weil Paulus in beiden Stellen durchaus nur von dem Gedanken an die Natur des Menschen erfüllt ist. Würde nur aus irgend einer Stelle sich jene Idee als Paulinisch erweisen lassen*), so müsste diess

*) Wir finden sie auch 2 Petr. III, 10—13. Sollte dieser Brief einen Pauliner zum Verfasser haben (vgl. III, 15.), so hätten wir hier schon eine historische Spur, dass auch Paulus jene Vorstellung gehabt habe. — Das Streben der vernunftlosen Schöpfung, in einen vollkommnern Zustand zu kommen, hat der Genfer Naturphilosoph Carl Bonnet in seiner *Palingénésie philosophique* darzuthun sich bemüht.

ohne anders zur völligen Ueberzeugung, dass Röm. VIII, 19. u. ff. die κτίσις »Natur, Schöpfung« bedeute, viel beitragen. Dass diess aber nicht möglich ist, kann uns doch nicht hindern, folgenden Gedankenzusammenhang als den natürlichsten und den Worten Pauli angemessensten anzunehmen:

»Ich habe nämlich die zuversichtliche Gewissheit, dass die Leiden des gegenwärtigen Zeitabschnittes nicht der Rede werth sind in Vergleichung mit (weit aufgewogen werden durch) der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns Christen bald geoffenbart werden wird. Auf diese schöne Zukunft deutet auch das Harren der gesammten Schöpfung hin, welche auf die Offenbarung, d. h. die sichtbare Verherrlichung der Kinder Gottes wartet. Denn der Vergänglichkeit ward die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig oder durch eigene Schuld, sondern durch den Schöpfer selbst, der sie derselben unterworfen; doch blieb die Hoffnung, dass auch die Schöpfung einst würde erlöst werden von dem Gesetze der Hinfälligkeit, welchem sie unterworfen ward, und dass auch ihr eine Erhöhung auf eine freiere und herrlichere Stufe des Daseins zu Theil werden würde, wie den Kindern Gottes. Wir wissen nämlich (aus der Schrift), dass die ganze Schöpfung sammt und sonders seufzt und Geburtsschmerzen empfindet (von Anfang) bis auf jetzt; doch nicht nur sie, sondern auch die, welche schon die Erstlinge des Geistes besitzen, auch wir selbst seufzen noch in uns selber, harrend auf die völlige Kindschaft, auf die Erlösung und Verklärung unsers Leibes.«

ANHANG.

I.

Beitrag zur genauern Bestimmung der Begriffe πνεῦμα, πίστις, ψυχή, νοῦς, φρένες, καρδία*).

Wir wollen hier versuchen, uns eine bestimmte Anschauung von dem Begriffsumfang des vieldeutigen Wortes πνεῦμα und seines Verhältnisses sowohl zu verwandten als zu entgegengesetzten Begriffen im N. T. und besonders bei Paulus zu erwerben. Diesen Versuch in die Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffes selbst zu verflechten, wollte sich nirgends schicken, schon desshalb, weil eine solche Untersuchung mehr lexikalischer Natur ist; daher wir dort Vieles voraussetzen mussten, wovon erst jetzt die genauere Erörterung und Begründung folgen kann.

Πνεῦμα (hebr. רוּחַ, lat. *spiritus*), von πνέω, bedeutet eigentlich *Hauch, Wind* 2 Thess. II, 8. Joh. III, 8. Hebr. I, 7. Ps. CIV, 30., daher auch *Athem* Hiob XXXIV, 14. 15., und inwiefern das animalische Leben dadurch bedingt und darin zunächst wahrnehmbar ist, *Lebensgeist*, *Seele*, wie auch wir sagen *den Geist aufgeben* u. dgl. und der Lateiner bisweilen *spiritus* sagt statt *anima*; Luk. VIII, 55. Jak. II, 36. Apg. VII, 59. Matth. XXVII, 50. Joh. XIX, 30. In dieser Bedeutung ist es dem σῶμα entgegengesetzt, daher πνεῦμα ferner bedeutet ein menschlicher Schattengeist ohne Fleisch

*) Vgl. Rückert's christl. Philos. Th. II. § 306., über πνεῦμα, ψυχή, νοῦς insbesondere Vömel's synonym. Wörterb. S. 116 u. f.

und Bein Luk. XXIV, 37. 39. Hebr. XII, 23., und πνεύματα (nicht menschliche) Geister, sowohl gute als böse, mit verschiedenen Epitheten, z. B. Hebr. I, 14. 1 Petr. III, 19. Apg. VIII, 12. XIX, 7. Eph. II, 2. Da nun das πνεῦμα im Menschen die Form des Bewusstseins hat, so bekommt es die Bedeutung des Bewusstseins sammt seinem wesentlichen Inhalt und seinen verschiedenen Qualitäten, und zwar ist es bald mehr *a*) das Erkenntnissvermögen, z. B. Mark. II, 8. Luk. I, 80. II, 40. Joh. IV, 23. 24., bald mehr *b*) das Gefühlsvermögen, z. B. Mark. VIII, 12. Luk. I, 47. Joh. XI, 31. XIII, 21., bald mehr *c*) das sittliche Gefühl, als die auf richtige Erkenntniss gegründete Lust und Trieb zum Guten, mithin als sittlicher Wille, z. B. Matth. XXVI, 41. Joh. III. 6. Röm. VIII, 4. 5. 6. 9. 13. Daher dann πνεῦμα überhaupt das höhere Princip im Menschen bezeichnet, in welchem das Gefühl oder Gemüth und die abstrakte Verstandeserkenntniss ununterschieden und Eins sind, z. B. Röm. I, 9. VIII, 16. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. 5. VII, 34. — Wie nun hier πνεῦμα das höchste Princip, die höchste selbstbewusste Kraft im Menschen bezeichnet, so wird es dann überhaupt zur Bezeichnung eines erzeugenden, wirkenden Princips gebraucht; und zwar verbunden *a*) mit Genitiven von Substantiven, die Gemüthszustände bezeichnen, z. B. πνεῦμα κατανύξεως Röm. XI, 8., πν. πραύτητος 1 Kor. IV, 21., πν. δειλίας 2 Tim. I, 7., πν. ἀληθείας, πλάνης 1 Joh. IV, 6., *b*) mit Adjectiven, als Angabe der Beschaffenheit des geistigen Princips, z. B. πν. ταπεινὸν Ps. XXXIV, 18., πν. πονηρὸν Richt. IX, 23. Apg. XIX, 15. 16., πν. καινὸν Ezech. XI, 19., *c*) mit Genitiven von Substantiven, die das Subjekt bezeichnen, welches das πνεῦμα in sich enthält, in welchem es seinen Sitz hat, z. B. πνεῦμα τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ κόσμου u. s. w. Es unterschieden nämlich schon die Hebräer Gott als Substanz oder substantielles Subjekt von seinem Wissen um sich selbst und der Entäusserung seiner selbst. Πνεῦμα τοῦ θεοῦ ist also der in Gott seiende Geist, sowohl als selbstbewusstes erkennendes Princip, als auch ein aus sich herausgehendes, Wirkungen hervorbringendes und sich mittheilendes, in Betreff der materiellen Welt die schöpfe-

rische Kraft (Röm. VIII, 11. vgl. V. 17.), in Betreff der intelligenten Menschenwelt Grund und Urheber aller höhern Erkenntniss, namentlich Gottes und der göttlichen Dinge, aller religiösen Begeisterung, alles Sittlich-Guten. Weil sich die Juden Gott vorzugsweise unter der Form der Heiligkeit dachten, so war ihnen das *πνεῦμα θεοῦ* wesentlich ein *πν. ἅγιον.* Dieses ist die Quelle gewesen nicht nur der prophetischen, sondern überhaupt der Schriften des A. T. Die Schriftsteller waren nur solche, die sich der heilige Geist zu Organen ausersehen hatte. Vgl. Hebr. III, 7. IX, 8. X, 15. (I, 1.) 2 Petr. I, 21. Matth. XXII, 43. Mark. XII, 36. Apg. I, 16. XXVIII, 25. Röm. I, 2. Tit. I, 2. 2 Tim. III, 15. Dieses *πνεῦμα ἅγιον* (oder *ἁγιωσύνης* Röm. I, 4.) oder *πνεῦμα θεοῦ* wird nun von Paulus mit dem *πνεῦμα χριστοῦ* geradezu als identisch gesetzt Röm. VIII, 9. vgl. Gal. IV, 6. (Nach den Evangelien war es bei der Taufe auf Christum hernieder gekommen). Dasselbe wird den an Christum Glaubenden mitgetheilt. Die Apostel wussten wohl, dass sie die heilige Begeisterung und sittlich-religiöse Kraft, deren sie im lebendigen Vertrauen und Aufschauen auf Christum inne geworden waren, nicht sich selbst gegeben, sondern als etwas vorher nicht Besessenes, als ein Geschenk (*δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* Apg. II, 38. X, 45.) empfangen hätten. Vgl. Gal. III, 2. 1 Kor. II, 12. Diese Mittheilung des Geistes durch den Glauben an Christum sahen sie als Erfüllung einer Weissagung der Propheten an, zufolge welcher derselbe Geist Gottes, welcher im A. Bunde nur Wenige erfüllte, dem ganzen Volke Gottes verheissen wird. Das Volk Gottes aber sind die Christen; was im A. T. jenem verheissen war, geht im N. Bunde an diesen in Erfüllung. Und wie der Geist Gottes ewig derselbe ist (vgl. Apg. VII, 51. 2 Kor. VI, 16.), so sind nun auch die Aeusserungen des heiligen Geistes im N. T. wesentlich die gleichen wie im A. T., nur das Mass der Mittheilung ist im Christenthum ein grösseres. Das *πνεῦμα* (so heisst es bisweilen *κατ' ἐξοχὴν*) wohnt in den Gläubigen, und ist die Bedingung ihres christlich-sittlichen Lebens nnd der Theilnahme am Reiche Gottes; ja eben im Besitze des *πνεῦμα* liegt die Gemeinschaft mit Christo selbst

Röm. VIII, 9. 10. (Vgl. Joh. III, 5. u. f.) Dasselbe führt zur tiefern Erkenntniss Gottes und der göttlichen Wahrheit 1 Kor. II, 9. 10. 12. Apg. X, 9.; es wirkt in uns das Bewusstsein der Begnadigung 1 Kor. VI, 11., und ist dadurch das Pfand der zukünftigen Seligkeit 2 Kor. I, 22. V, 5. Eph. I, 14.; es wirkt in uns das Bewusstsein der Kindschaft Gottes Röm. VIII, 14—16. Gal. IV, 6., es ist das, womit wir uns Gott im Gebete nahen Eph. VI, 18. Jud. 20., vertritt in Seufzern unsere schwache Erkenntniss, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen Röm. VIII, 26. 27.; es wirkt und verhindert Beschlüsse und Entschliessungen, die Beziehung haben auf das Reich Gottes Apg. VIII, 29. X, 19. 20. XI, 12. XIII, 2. XV, 28. XVI, 6. 7. XX, 22. 28.; es begeistert zu Weissagungen Apg. XI, 28. XXI, 11. (4.) 1 Tim. IV, 1. 2 Thess. II, 2.; sein Werk sind die verschiedenen *χαρίσματα* in der Gemeinde oder dem Leibe des Herrn 1 Kor. XII, 7—11.; es wirkt alles Sittlich-Gute, die wahrhafte Erfüllung des göttlichen Gesetzes und die daraus hervorgehende Seligkeit Röm. VIII, 4—6. 10.; alle christlichen Tugenden, das ganze sittliche Leben des Christen ist seine Frucht Gal. V, 22. Joh. VII, 38. Jeder Christ soll sein ein Tempel des heiligen Geistes 1 Kor. III, 16. VI, 19. 2 Kor. VI, 16. und alle zusammen bilden die grosse Behausung Gottes im Geiste, wozu Christus der Eckstein ist Eph. II, 20—22.

Paulus erkannte demnach zwar allerdings in dem Menschen ein ursprünglich göttliches Princip, aber mehr als ursprüngliches Bewusstsein und Erkenntniss Gottes, also mehr in der Form der Receptivität, nicht als lebendige Kraft; diese wird vielmehr erst erzeugt durch den Anhauch und die Mittheilung des göttlichen Geistes, ohne welchen jenes innere Princip schwach und ohnmächtig bleibt. Wie viel aber zum *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* und wie viel zum *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* gehöre, wird von ihm nicht begriffsmässig geschieden, was auch nicht zu erwarten ist. Vgl. z. B. 1 Kor. II, 10—12. Etwas ganz Seltenes ist schon, wenn beide einander gegenübergestellt werden, wie Röm. VIII, 16. u. 26. In der Regel tritt das Bewusstsein des eigenen Geistes als einer Kraft durchaus zurück (daher auch das (*τὸ*) *πνεῦμα* meistens *κατ' ἐξοχὴν* statt *τὸ*

πνεῦμα τοῦ θεοῦ gebraucht ist), und das Bewusstsein vom Geiste Gottes getrieben zu werden, herrscht vor und ist Forderung an die Gläubigen.

Zunächst fragt es sich nun: Welches ist das Verhältniss von πίστις und πνεῦμα? Offenbar ist die πίστις*) ein auf Erkenntniss und Ueberzeugung gegründetes Vertrauen; sie ist demnach im Allgemeinen eine Gemüthsbeschaffenheit des Menschen, und zwar das Aufgeben eigenen Verdienstes und eigener Gerechtigkeit, und das Vertrauen auf Christum, das sich gründet auf die Erkenntniss, dass Jesus von Gott zum Christus gemacht und bestimmt sei, eine neue göttliche Lebenskraft in die Menschheit zu bringen und sie wieder zu Gott zurückzuführen. Das πνεῦμα ist eben diese dem Menschen mitgetheilte Gotteskraft, δύναμις θεοῦ (Röm. I, 16. XV, 13. 1 Kor. I, 18. 24. II, 4. 5.), der geistige Keim, woraus nun das ganze Wesen und Thun des Menschen sich entfaltet, oder um in dem Bilde zu reden, dessen sich Christus bedient hat (Joh. VIII, 38.), die Quelle des lebendigen Wassers, das durch alle Adern und Gefässe der Seele strömt und in herrlicher Fülle der Rede und That sich ergiesst. Πίστις und πνεῦμα verhalten sich also zu einander wie Ueberzeugung und Vertrauen des Gemüthes zur bewussten, sowohl die intellectuelle als die sittliche Natur des Menschen durchdringenden Geisteskraft. Die πίστις ist das Correlatum zur δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ, der Beschaffenheit des Menschen, vermöge welcher er von Gott als dem Richter losgesprochen wird, somit dem Wohlgefallen Gottes, weil dieses dem Menschen innerlich bewusst wird, und aus dem gleichen Grunde auch zu der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν; das πνεῦμα bezieht sich mehr auf die Erfüllung des Gesetzes, die aus ihm entspringt. Aber beide Glieder dürfen nicht von einander getrennt werden, und zwar stellt Paulus das πνεῦμα dar als abhängig von der πίστις, z. B. Gal. III, 5. 14. 23. 2 Kor. IV, 13. Eph. I, 13. Das ist auch ganz natürlich; denn ohne diese konnte jenes nicht mitgetheilt werden. Wenn etwa die Erkenntniss, dass Jesus der Christus sei, die πίστις

*) Vgl. S. 93. u. f.

oder ἀποκάλυψις, dem πνεῦμα ἅγιον zugeschrieben wird, wie z. B. 1 Kor. II, 10. 12., so steht diess mit jener Ansicht in keinem Widerspruche; denn das eine Mal ist das πνεῦμα ἅγιον die göttliche Thätigkeit, welche den Menschen erleuchtet, so dass er Jesum als den Christus erkennt, das andere Mal der dem Menschen mitgetheilte Geist, welcher das gläubige Vertrauen auf Christum, die πίστις, zur Grundlage hat. — Schon die πίστις, die sich erst verbreitete, als Christus kam, ist insofern eine Gabe Gottes, als die Sendung Christi eine Gabe war; aber hinwieder erfordert sie von Seite des Menschen die willige Annahme, die ὑπακοή. Von dem πνεῦμα, der in die Tiefe der göttlichen Wahrheit eindringenden thätigen und siegreichen Geisteskraft, muss es noch mehr gelten und wirklich gefühlt werden, dass sie eine Gabe Gottes (Luk. XI, 13.) sei, da überhaupt Keiner eine Kraft aus sich selbst erzeugen kann; und es ist etwas ganz Analoges, wenn unter den Sokratikern Platon besonders die ἀρετή, die Kraft und den Trieb zur Sittlichkeit, als ein δῶρον θεοῦ betrachtete*), wiewohl das πνεῦμα ein weit höherer und umfassenderer Begriff ist.

Die πίστις ist also die Grundbedingung, die in jedem Einzelnen an und für sich Statt finden muss und auf welcher allein das göttliche Wohlgefallen ruht. Das πνεῦμα (ἅγιον, θεοῦ oder χριστοῦ) hingegen ist der allgemeine, allwaltende göttliche Geist, der sich der einzelnen gläubigen Seelen, die ihm Raum gaben, bemächtigt, sie erleuchtet, erwärmt, regiert, heiligt und beseligt, mit Einem Worte, sich in ihnen individualisirt, und doch in allen derselbige ist und sie mit einander verbindet. Der Begriff desselben ist aber so umfassend, sein Inhalt so unendlich reich, dass sich, je nachdem er einem andern Begriffe entgegengesetzt wird, eine Seite desselben besonders herauskehrt. Das πνεῦμα wird vorzuglich einerseits dem γράμμα, anderseits der σάρξ entgegengesetzt. 1) Das γράμμα ist das Mosaische Gesetz, das

*) Platon im Menon p. 99. e. ἀρετή — οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη. Protag. p. 328. e. οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν, ᾗ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται.

mit Fluch und Strafe drohte; das *πνεῦμα* ist wesentlich Friede mit Gott und Seligkeit. 2 Kor. III, 6. Eph. V, 9. Das *γράμμα* fordert Unterwürfigkeit und knechtischen Gehorsam, Lippendienst und äusseres Werk der Hände (daher Röm. IV, 1. 2. *κατὰ σάρκα* durch *ἐξ ἔργων* erklärt wird), das *πνεῦμα* ist ein Geist der Freiheit und der Liebe. Röm. II, 20. V, 5. VII, 6. VIII, 15. Gal. IV, 6. 2 Tim. I, 7. 2 Kor. III, 6. 17. Vgl. Joh. VIII, 32—36. 2.) Die *σάρξ* ist zunächst die Sinnlichkeit des einzelnen Menschen, welche den natürlichen, bloss von der animalischen Lebenskraft beseelten (*ψυχικὸς*) Menschen sklavisch (*πεπραμένος* Röm. VII, 14.) beherrscht; das *πνεῦμα* hingegen ist das befreiende, erlösende Princip des göttlichen Geistes, der zwar in jedem Menschen dem Keime oder der Möglichkeit nach vorhanden ist, aber nur auf dem Grunde der *πίστις* und angefacht durch den Hauch des Geistes (der von oben herab mitgetheilt wird und in der christlichen Gemeinde wirkt) hervorbricht, Selbstständigkeit erlangt und sich über den Menschen die Herrschaft erwirbt. Gal. V, 16—26. Röm. VIII, 1—13. Die *σάρξ* ist aber auch überhaupt alles Aeusserliche, Fleischliche, Natürliche, dem Gesetze der Vergänglichkeit (*φθορὰ*) Unterworfene; das *πνεῦμα* hingegen ist eben als der Geist der Wahrheit, Weisheit, Heiligkeit und Liebe das Wahre, Wesenhafte, Ewige, Lebendige; ihm allein kommt die Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) zu. 1 Kor. XV, 50. Gal. VI, 8. Joh. III, 5. 6. Von der praktischen Seite betrachtet ist das *πνεῦμα ἅγιον* die *ἀγάπη ἀνυπόκριτος*, von der theoretischen der *λόγος ἀληθείας*, und in beiden dieselbige *δύναμις θεοῦ* 2 Kor. VI, 6. 7.

Die Verbindung des *πνεῦμα* mit *νοῦς* in den Ausdrücken *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς* Eph. IV, 23. und *μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς* Röm. XII, 2. führen uns nun auf die Untersuchung des Begriffes *νοῦς* und seines Verhältnisses zu *πνεῦμα*. Röm. I, 28. steht *ἀδόκιμος νοῦς*, wo man *ἀδόκιμος* entweder passivisch erklärt, »Vernunft, die sich nicht als solche bewährt, die Prüfung, *δοκιμασία*, *τὸ δοκιμάζεσθαι*, nicht aushält, unechte Vernunft, der es an der Einheit und einem Haltpunkte fehlt«, oder activisch,

»Vernunft, die nicht unterscheiden und finden (*δοκιμάζειν*, vgl. Röm. XII, 2. Phil. I, 10. Hebr. III, 9.) kann, was der Wille Gottes, was ihm wohlgefällig und gut sei, was böse;" man kann den Streit beider Erklärungen aufheben, wenn man es schlechtweg mit *Unvernunft* übersetzt; doch ist die erstere dem Sprachgebrauch angemessener, wiewohl ihr eigentlicher Gehalt auf den Sinn der zweiten Erklärung hinauskommt. So heissen die Menschen in dem Zustande, da sie noch nicht Christen waren, *ἀνόητοι* Tit. III, 3., wo es mit *ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις* verbunden wird. Noch stärker ist *ματαιότης τοῦ νοὸς* Eph. IV, 17., *διεφθαρμένοι* und *κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* 2 Tim. III, 8. 1 Tim. VI, 5., *μεμιασμένος νοῦς* Tit. I, 15. von dem durch die fleischliche Lust abgestumpften sittlichen Gefühle, so dass gleichsam jede Gedankenverbindung ein Zeuge dieser Verderbniss ist. 1 Kor. XIV, 14. 15. 19. wird *νοῦς* vom objektiven Sinn oder Gedankeninhalt gebraucht (*ὁ νοῦς μου, sententia, intellectus orationis s. precum mearum*) im Gegensatz von *τὸ πνεῦμά μου*, was gar nicht das *πνεῦμα ἅγιον* ist, sondern s. v. a. *ἡ ψυχή μου καθ' ἑαυτὴν*, wie Oikumenios es erklärt, oder *ἡ ἰδία ψυχή*. — Kol. II, 18. ist *νοῦς τῆς σαρκὸς* offenbar s. v. a. *σαρκικὰ νοήματα*, die durch die Sinnlichkeit erzeugten Gedanken. — Auch Phil. IV, 7. muss wohl *νοῦς* dasselbe bedeuten, wie das gleich darauf folgende *νοήματα*, »der Friede Gottes, eine himmlische Gemüthsruhe, die alle jene Gedanken, woraus die ängstigenden *μέριμναι* entspringen, weit überwiegt, indem sie das Gemüth so gänzlich erfüllt, dass keine Besorgnisse in ihm Raum gewinnen können.« Andere erklären den Ausdruck *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν* nach der Analogie von Eph. III, 19. *ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ χριστοῦ*. Paulus hatte zum Gebet aufgefordert, und von dem Gottesfrieden, der die Folge davon ist, würde er dann sagen, er übersteige alle Gedanken, indem Gott dem gläubig und mit Danksagung Bittenden sogar m e h r gebe als er zu bitten wisse und vermöge. Da die Verschiedenheit der Erklärung hinsichtlich der Begriffsbestimmung des *νοῦς* keinen Unterschied macht, so will ich hier den Streit zwi-

schen denselben unentschieden lassen. — Röm. XI, 34. und 1 Kor. II, 16. ist νοῦς die Quelle der νοήματα, Gedanken und Absichten, der ganze Gedankenzusammenhang. 2 Thess. II, 2. (wo in σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοὸς, ἀπὸ nicht mit ὑπὸ verwechselt werden darf) ist νοῦς das ruhige klare Denken, die feste und heitere Besinnung und Ueberlegung, welche bei hinreissenden prophetisch-begeisterten Vorträgen, welche die Gemüther erschüttern, leicht verloren geht. In der oben angeführten Stelle, Röm. XII, 2., ist die ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν, τί τὸ θέλημα u. s. w. gerade das Gegentheil des ἀδόκιμος νοῦς Röm. I, 28., also etwas Theoretisches. Röm. VII, 23. νόμος τοῦ νοός μου, das Gesetz, das ich in meiner Erkenntniss habe. Ebenso Vs. 25. τῷ νοΐ μου, mit dem vernünftigen, intellectuellen Princip. XIV, 5., ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ, in der eigenen Ansicht und Einsicht. 1 Kor. II, 16. ist νοῦς χριστοῦ, zufolge dem Zusammenhange, das prüfende, unterscheidende, beurtheilende Princip, und bezeichnet also wiederum etwas Theoretisches. Νοῦς κυρίου ebend. und Röm. XI, 34. der Sinn des Herrn, seine Gedanken, Absichten, Plane und Rathschläge. Aus allen diesen Stellen (vgl. auch noch Luk. XII, 34. Offenb. XIII, 18. XVII, 9.; sonst kommt νοῦς im Neuen Testamente nicht vor) geht als Hauptbegriff des νοῦς (von νοεῖν, schauen, denken, verstehen, erkennen) hervor die Verständigkeit, die Quelle der Gedanken und Absichten, daher auch der Sinn, die Gesinnung, abgesehen von deren Inhalt, während das πνεῦμα, wo es nicht bloss so viel ist als ψυχή, mehr die bewegende Kraft bezeichnet; jenes ist also überwiegend Receptivität, dieses Spontaneität. Doch ist auch vom erkennenden Princip πνεῦμα gebraucht 1 Kor. II, 11. Mithin steht πνεῦμα über dem Gegensatze von Receptivität und Spontaneität oder Erkennen und Thun; es ist das, was die Erkenntniss- und Willenskraft des Menschen durchdringt und auf eine höhere Stufe erhebt.

Wenn wir nun die Begriffe von νοῦς, πίστις und πνεῦμα, abgesehen von der specifisch-christlichen Bedeutung, philosophisch bestimmen wollen, so ist der νοῦς das Princip des abstracten Verstandes, des reflectirenden Denkens über ein

ihm objektiv gegenüberstehendes Sein; die πίστις, der Glaube, ist das Princip des unmittelbaren Wissens, der Erfahrung, Empfindung, des Gefühls, wo das objektive Seyn ein subjektives geworden ist; das πνεῦμα, der Geist, ist die Aufhebung des Unterschiedes des Verstandes und des Glaubens und ihre Zusammenfassung in eine höhere concrete Einheit. Angewandt auf das Christenthum und die Idee der Religion beruht auf dem νοῦς das Wissen des Menschen von Gott als von etwas ausser ihm Seiendes in der Form des über Wahrnehmungen reflectirenden Verstandes; die πίστις ist dasselbe in der Form des Gefühls, mithin ein psychologisches Phänomen, beschränkt auf die Subjektivität des individuellen Gemüthes, wie im religiösen Gefühle. Das objektive Seyn ist hier dem Subjekt allerdings näher getreten, aber der Standpunkt der Endlichkeit und Zufälligkeit ist derselbe geblieben. Die dritte und höchste, die beiden andern unter sich begreifende Stufe ist das Bewusstsein des Geistes, der sich aus oder vielmehr in Gott seiend weiss. Bei dieser Auffassung ist klar, dass der Gegensatz zwischen dem abstrakten Denken und empirischen Fühlen, und ebenso zwischen dem Theoretischen und Praktischen oder zwischen Erkennen und Handeln im πνεῦμα aufgehoben ist. Wenn nun auch gerne zugegeben wird, dass sich Paulus diese Begriffe nicht in dieser logischen Bestimmtheit gedacht habe, so kann doch nicht bestritten werden, dass der Keim dieser letztern in der nachgewiesenen Paulinischen Auffassung liegt, und es ist eben unsere Aufgabe, diese tiefer zu ergründen und logisch zu rechtfertigen.

Weiter sind nun die Begriffe φρένες, καρδία und ψυχή, und ihr Verhältniss zu den bisher betrachteten zu bestimmen. Φρένες kommt im N. T. nur 1 Kor. XIV, 22. vor von der Urtheilskraft, Reife des Verstandes (daher φρεναπατᾶν Gal. VI, 3. Tit. I, 10.). Demnach ergibt sich, dass φρένες dem νοῦς subordinirt ist. Dagegen bezeichnet καρδία den Sitz der Gefühle und Affekte überhaupt*), wofür auch wir im

*) Sonst bezeichnet diess im Griechischen θυμός, welches aber im N. T. durchweg synonym mit ὀργή gebraucht wird, während

Deutschen das Wort Herz gebrauchen, z. B. Joh. XIV, 1. Röm. IX, 2. V, 5., daher ferner die Quelle der Triebe und Begierden, Sinn und Gemüth überhaupt, z. B. Röm. I, 24. II, 5. VIII, 27. 1 Kor. IV, 5., endlich der Sitz des Bewusstseyns, der Gedanken, auch des Gewissens, z. B. Röm. II, 25. X, 6. XVI, 18. 1 Kor. VII, 37. In der *καρδία* wurzelt die *πίστις*, weil sie Sache des Gemüthes ist, vergl. Röm. X, 9. 10. VI, 17. 2 Kor. IV, 6. Eph. III, 17.; ebenso ist die *καρδία* auch das *receptaculum* des *πνεῦμα*, vgl. z. B. 2 Kor. I, 22. III, 3. Gal. IV, 6. Röm. V, 5. Hieraus ergibt sich, dass die *καρδία* im Verhältniss zur *πίστις* und zum *πνεῦμα* bloss die noch unbestimmte und erst bestimmbare Möglichkeit, die allgemeine Basis und Bedingung der Entstehung der *πίστις* und des Empfangens des *πνεῦμα* enthält. — Die *ψυχή* ist dasjenige, wodurch jeder Mensch ein lebendes Individuum ist, das Princip des animalischen Lebens, *anima*. Daher wird es nicht nur geradezu in der Bedeutung des zeitlichen animalischen Lebens gesetzt, z. B. Matth. II, 20. XX, 28. Mark. III, 4. Joh. X, 15. Röm. XI, 3. XVI, 4. Phil. II, 30. 1 Thess. II, 8., sondern, mit dem Genitiv des Individuums verbunden, ist es oft nur eine hebraisirende Umschreibung der Person, z. B. Röm. XIII, 1., vielleicht auch II, 9. Weil sich nun die Persönlichkeit im Bewusstsein kund gibt, der Inhalt von diesem aber in Gedanken und Empfindungen besteht, so bezeichnet *ψυχή* bisweilen die Quelle von diesen, also Sinn und Gemüth, und ist dann synonym mit *καρδία*, so z. B. Matth. XXII, 37. XXVI, 38. Phil. I, 27. Kol. III, 23. Eph. VI, 7. Insofern verhält sich daher die *ψυχή* zu *πίστις* und *πνεῦμα* wie die *καρδία*, ist also gewissermassen die Identität von Geist und Leib. Ein *ψυχικὸς* 1 Kor. II, 14., in welchem das animalische Lebensprincip das herrschende ist, *οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*, er ist *πνεῦμα μὴ ἔχων* (Jud. 19.); es ist also erst noch die blosse Möglichkeit vorhanden, dass das *πνεῦμα* dereinst in ihm wohnen werde, wovon Paulus die

sich nur noch in dem Adverbium *ὁμοθυμαδὸν* die ursprünglichere allgemeinere Bedeutung von *θυμός* erhalten hat.

Analogie auch auf die Natur überträgt, indem ein seelischer Leib, d. h. ein Leib, in welchem die Seele das herrschende Princip ist, gesäet, ein geistlicher Leib aber, d. h. ein Leib, in welchem der Geist das Lebensprincip ist, auferweckt wird. Diess führt uns endlich auf die Trilogie von *πνεῦμα, ψυχή, σῶμα,* von welcher Paulus spricht 1 Thess. V, 23. Wiewohl diese Trilogie nur hier vorkommt und die Stelle selbst nicht didaktisch ist, so ist die Eintheilung doch nicht nur im Systeme des Paulus, sondern in der Natur der Sache selbst gegründet. *Τὸ σῶμα* ist der animalische Leib mit allen seinen Funktionen. *Ἡ ψυχή,* die Seele, ist das animalische Lebensprincip des Leibes, inbegriffen die das individuelle menschliche Leben constituirenden Funktionen des Denkens, Fühlens, Wollens (*νοῦς* und *καρδία*). *Τὸ πνεῦμα* ist der von Gott ausgehende und die Menschen mit dem Wesen Gottes vereinigende Geist, eine selbstbewusste Kraft, in welcher das intellectuelle und das sittliche Princip als in einem höhern identisch sind, die Wesenheit Gottes, die sich in dem Christen individualisirt, aber in allen die gleiche ist. Wo *πνεῦμα* diese eigenthümliche Bedeutung hat, ist es also *πνεῦμα κατ᾽ ἐξοχὴν* oder *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, nicht bloss der Menschengeist, d. h. die höhern Kräfte und Funktionen der menschlichen Seele; um es von dieser letztern Bedeutung bestimmt zu unterscheiden und ihm die specifisch-christliche Bedeutung zu vindiciren, hat es — besonders wo von den höchsten und ausgezeichnetesten Aeusserungen desselben die Rede ist — mit Hinsicht auf sein absolut göttliches Wesen und Ursprung den Beinamen *ἅγιον*. Wenn nun der Apostel 1 Thess. V, 23. den Wunsch ausspricht, dass Geist, Seele und Leib unsträflich und heilig bewahrt werden, so meint er auch hier ohne Zweifel das *πνεῦμα* im angegebenen Sinn, indem er sich denkt, dass das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* in dem irdischen und fleischlichen Leibe allerdings Schaden leiden könnte, daher Vorschriften wie *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* ebend. 19. und *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* Eph. IV, 30., wo er sich das *πνεῦμα* weniger als den in Allen individualisirten Geist, sondern vielmehr als die concrete Einheit des christlichen Geistes denkt und sie gleichsam personificirt. Vgl. Eph. IV, 4.

Dass die Heiligung von Seele und Leib eben durch den heiligen Geist selbst geschieht, indem dieser jene durchdringt und sich zu dienstbaren Organen bildet, versteht sich von selbst. Vgl. 1 Petr. II, 8. Phil. IV, 7. 1 Thess. III, 13. (in welchen beiden Stellen *καρδία* mit *ψυχή* synonym ist) 1 Kor. VI, 11. 19. Röm. VI, 22. XII, 1.

II.

An die Erörterung dieser Begriffe knüpfen wir die Betrachtung derjenigen Ideen, die man unter dem Namen Pneumatologie (Angelologie und Dämonologie) zusammenzufassen pflegt *). Eine zusammenhängende Lehre hievon aus den Schriften des Paulus oder des N. T. überhaupt zu gewinnen, ist aber unmöglich, indem nirgends auf didaktische Weise etwas hierüber vorgetragen wird, sondern die meisten Aeusserungen, die sich hierauf beziehen, den Gegenstand als einen allgemein bekannten und unbezweifelten voraussetzen. Alle Schriftsteller des N. T., nur in minderem Grade Johannes, haben im Wesentlichen denselben Volksglauben an Geister, den die Juden grösstentheils aus dem Exil mitgebracht und der sich daher fast in allen nachexilischen Büchern des A. T. findet. Er hat seinen Grund darin, dass der Mensch auf der sinnlich-verständigen Stufe seiner intellectuellen Entwickelung die guten und bösen Regungen in seinem Innern, den Zwiespalt in seinem Denken und Wollen, überhaupt das Gute und Böse in der Menschenwelt als ein von aussen in den Menschen und durch sie Gewirktes sich denkt, diese Ursachen eines von ihm nicht begriffenen (subjektiven) Zusammenhanges als etwas Selbständiges objektivirt und mittelst seiner Imagination als wunderbare Per-

*) Vergl. De Wette's bibl. Dogm. § 171—174. 268—271. Hase's Dogm. § 72. 73. 135. 136. Rückert's christl. Philos. Th. II. § 240. 258. 259.

sönlichkeiten sich gegenüber **vorstellt***). Im Allgemeinen scheiden sich demnach die Geister in gute und böse; hinsichtlich der Benennung aber ist die Trennung nicht constant. Ἄγγελος ist meistens die Bezeichnung eines guten Geistes; eigentlich ist zu suppliren θεοῦ oder κυρίου, was sehr oft dabei steht (Bote Gottes) z. B. Matth. I, 20. XXIII, 30. Gal. IV, 14., aber noch öfter fehlt, z. B. Gal. III, 19. 1 Kor. XI, 10. 2 Kor. XI, 14. Apg. XXIII, 9. Luk. XXII, 13. Wo ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις (Abstracta statt Concreta) genannt werden, scheinen es nach dem Zusammenhang bald böse Geister zu sein, z. B. Röm. VIII, 38. 1 Kor. XV, 24. Kol. II, 15. Eph. VI, 12., bald gute, oder unentschieden wie z. B. Kol. I, 16. II, 10. Eph. I, 21. III, 10.; Phil. II, 10. Apg. VIII, 10. 1 Kor. IV, 9. XIII, 1. Gal. I, 8.; δαιμόνια haben immer einen schlimmen Sinn, θρόνοι (bloss Kol. I, 16.) sind wahrscheinlich diejenigen Engel, die um den Thron Gottes stehen (Tob. XII, 15.); also in gutem Sinn, κυριότητες ist ungewiss. Jenes sind vielleicht auch die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι 1 Tim. V, 21. und ἀρχάγγελοι 1 Thess. IV, 16. Die guten Geister dachte man sich als dienstbare Geister Gottes, πνεύματα λειτουργικά. Hebr. I, 4—14. (Vgl. 1 Thess. III, 13. 2 Thess. I, 7. Jud. 14. Matth. XVI, 27. XIII, 41. XXVI, 31 u. a. St.) Alle Geister sind ursprünglich zu diesem Zweck erschaffen; sie haben keinen Selbstzweck, sondern sind nur Mittel, durch welche Gott seinen Willen ausrichtet, z. B. Gal. III, 19. Apg. VII, 53. Hebr. II, 2. 1 Thess. IV, 16., und die göttliche Heilsordnung bezieht sich nicht auf sie Hebr. I, 14. II, 16. 1 Petr. I, 12. An Macht und Stärke stehen sie zwar über den Menschen 2 Petr. II, 11., aber auf einer unendlich viel tiefern Stufe, als der Sohn Gottes; ja sie sind durch diesen, wie alles andere, erschaffen Kol. I, 16. Die Engelverehrung verbietet Paulus Kol. II, 18. (vergl. Offenb. XIX, 10. XXII, 8. 9.) Dass die Gläubigen höher stehen werden als die Engel, geht auch aus 1 Kor. VI, 3. hervor, was sonst immer der Sinn dieser schwierigen Worte sein mag. Die Vorstellung, dass

) Vgl. **Rosenkranz, die Naturreligion S. 43—47.

Himmel und Erde und alle Wesen nur um des auserwählten Lieblingsvolkes Gottes willen geschaffen seien und im messianischen Reiche Alles ihm werde unterworfen sein, ging ins Christenthum über und ward nun auf die aus allen Völkern gesammelten Gläubigen bezogen.

Dem Engelglauben steht gegenüber der Glaube an ein dämonisches Reich, an dessen Spitze Satan steht (διάβολος καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ Matth. XXV, 41. Offenb. XII, 9., βασιλεία τοῦ σατανᾶ Matth. XII, 26.). Wie man die Luft und besonders wüste, öde Gegenden der Erde mit Dämonen angefüllt glaubte, welche die Menschen beunruhigen und ihnen Krankheiten, vorzüglich Wahnsinn, verursachen, ist aus den apokryphischen Büchern des A. T. und den drei ersten Evangelien bekannt genug. Wahrscheinlich war auch Paulus der Meinung, die bösen Engel seien anfangs gut gewesen, hernach von Gott abgefallen: 2 Petr. II, 4. Jud. 6. Jak. II, 19. 1 Joh. III, 8., vielleicht auch 1 Tim. III, 6. Ueberhaupt scheinen die Engel verführbar zu sein, inwiefern 1 Kor. XI, 10. auf eine wollüstige ἐπιθυμία angespielt sein sollte (vgl. Gen. VI, 2.); eine löbliche ἐπιθυμία wird ihnen zugeschrieben 1 Petr. I, 12. Wie unter den guten, so dachte sich Paulus ohne Zweifel auch unter den bösen Geistern Abstufungen; aber was für welche, lässt sich, wie schon oben bemerkt, nicht ausmitteln. Heidnische Dämonologie fängt sich bei ihm an mit jüdischer zu vermischen, 1 Kor. X, 20. wo die heidnischen Götzen δαιμόνια genannt werden (vgl. Gal. IV, 8. Apg. XVI, 16.); doch hatte er auch darin schon Vorgänger an Bar. IV, 7. und Ps. XCV, 5. Vergl. Apg. XVII, 18. Jak. 1, 19. Offenb. Dieser Glaube dauerte noch lange Zeit in der christlichen Kirche fort. (S. die Stellen aus den Kirchenvätern im Anhang 3.). Der Name δαιμόνια kommt bei Paulus nur 1 Kor. X, 20. 21. und 1 Tim. IV, 1. vor, hingegen πνεύματα τῆς πονηρίας Eph. VI, 12., wo ungewiss bleibt, ob er anch vorzugsweise die heidnischen Dämonen darunter verstanden habe. Der Aufenthalt dieser bösen Geister ist der ἀήρ, der dichtere, trübere Luftkreis (nach Eph. III, 10. VI, 12. τὰ ἐπουράνια), daher ihr Fürst (Eph. II, 2.) ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος heisst. Dieser

ist der Urheber aller Sünde und alles Uebels (vgl. Joh. VIII, 44. 1 Joh. III, 8. 1 Petr. V, 8. Joh. XIII, 27. Apg. V, 3.), wofern er in der ὄφις steckt 2 Kor. XI, 3., was mit Offenb. XII, 9. 14. 15. übereinstimmen würde, und zu der List, Verstellungskunst und Betrügerei passt, die dem Satan zugeschrieben wird 2 Kor XI, 14. 2 Thess. II, 9. Unter der Gewalt und Herrschaft des Fürsten der Finsterniss steht das Heidenthum (ὁ κόσμος, τὸ σκότος) Apg. XXVI, 18. 2 Kor. VI, 14—16. Eph. VI, 12., wo seine helfenden Mächte οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου genannt werden. (Daraus möchte auch die Formel παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ zu erklären seyn 1 Kor. V, 4. 1 Tim. I, 20. [vgl. V, 15.] s. v. a. ins Heidenthum zurückwerfen.) Auch im Judenthum ist er mächtig, daher er 2 Kor. IV, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου heisst, welcher die Ungläubigen (dort wohl hauptsächlich Juden) verblendet, dass sie das Licht Christi nicht sehen; vgl. II, 13. Zu bezweifeln ist hingegen, dass οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 1 Kor. II, 8. von den bösen Geistern zu verstehen sei. (Vgl. S. 176.) Bei Johannes heisst er öfters (XII, 31. XIV, 30. XVI, 11.) ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, wo dann κόσμος überhaupt die Gott entfremdete Menschheit bedeutet. Die Gläubigen versucht und verführt Satan 1 Kor. VII, 5. 2 Kor. II, 11. (1 Joh. III, 8.), ist ihnen überhaupt hinderlich und feindselig 1 Thess. II, 18.; gegen ihn müssen sie kämpfen mit den Waffen des Geistes und mit dem Gebet Eph. VI, 11. 12. (1 Petr. V, 8. 9. Jak. IV, 7.) Der Satan ist ohne Zweifel (vgl. Offenb. XII, 9. XX, 2.) derselbe mit dem διάβολος Apg. X, 38. XIII, 10. Eph. IV, 27. VI, 11. 1 Tim. III, 6. 7. 11. 2 Tim. II, 26. Hebr. II, 14. Jak. IV, 7. 1 Petr. V, 8. 1 Joh. III, 8. 9., und mit dem personificirten θάνατος 1 Kor. XV, 26. vgl. Hebr. II, 14. — Das Wichtigste in der Lehre vom Satan ist seine Besiegung durch Christum. Schon im Judenthum gehörte es mit zu dem, was man vom Messias erwartete, dass er den Teufel und die bösen Engel besiegen werde. Hinsichtlich des Speciellen aber harmoniren die Vorstellungen des N. T. nicht mit einander. Denn während nach 2 Petr. II, 4. und Jud. 6. Satan und seine Geister in der Unterwelt gebunden liegen und auf

das Gericht harren, scheint er bei Paulus ganz frei zu herrschen. Nach Johannes XII, 31. (vgl. XIV, 30.) wird durch Christi Tod seine Macht gebrochen (Hebr. II, 14.), und doch steht nach 1 Joh. II, 18. IV, 3. ein grosser Kampf bevor. Ebenso bei Paulus; ungeachtet Christus durch seinen Tod über die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι triumphirt Kol. II, 15., und nach Hebr. II, 14. den Teufel durch seinen Tod besiegt hat, und durch seine Erhöhung über alle Geister erhoben ist Eph. I, 21. Phil. II, 10., so dauert doch noch der Kampf fort bis zur Wiederkunft Christi 1 Kor. XV, 24—26. Eph. VI, 12. So ist das Verhältniss der Macht des Satans zum Sohne Gottes schwankend und zweideutig; nur im Allgemeinen steht der Zweck fest, dass Christus gekommen sei, um die Werke des Satans zu zerstören (1 Joh. III, 8.), und dass dieser Zweck zum Theil bereits durch den Tod und die Erhöhung Christi erreicht sei, nämlich an den Gläubigen, die zwar nicht den Versuchungen durch den Satan und dem Kampfe gegen ihn, aber doch seiner Herrschaft entnommen sind; so ist schon durch die erste Erscheinung Christi auf Erden der Macht des Satans ein Damm entgegengesetzt; aber erst bei der glorreichen Wiederkunft Christi, wo dann auch der Satan noch zuletzt, weil es jetzt Leben oder Tod gilt, seine ganze Macht gegen ihn aufbieten wird, wird seine völlige Besiegung erfolgen. Je gewaltiger man sich nun diesen Fürsten der Finsterniss dachte (vgl. 2 Thess. II, 9. 10.), dem viele Legionen böser Mächte zu Gebote stehen; desto mehr Macht und Gewalt musste man schon um desswillen, wenn auch sonst kein Grund vorhanden gewesen wäre, dem Messias zuschreiben, der den Satan sammt allen seinen Helfershelfern überwinden sollte; war diess seine Bestimmung, so musste er der eingeborne Sohn Gottes selbst sein, ausgerüstet mit aller göttlichen Machtvollkommenheit, der Ersterschaffene aller Creatur, das Haupt aller Geister, ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας Kol. II, 10.

III.

Merkwürdige

Stellen aus den Kirchenvätern

über das Wesen der Dämonen,

ihren Einfluss auf die Menschen und ihren Kampf mit den Christen, besonders zur Erklärung von Eph. II, 2. III, 10. VI, 11—13. Kol. II, 18. 1 Kor. VIII, 1—7. X, 20. Gal. IV, 8. Jak. II, 15. (S. 335. Anm.)

Iustin. Martyr. Apol. mai. cap. V. (ed. Paris. 615. p. 55.) Ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι ἐπιφανείας ποιησάμενοι καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν, καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἳ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι, καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους, θεοὺς προςωνόμαζον*), καὶ ὀνόματι ἕκαστον προςηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν ἐπειρᾶτο φέρειν, καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ αὐτὸν εἰςφέρειν δαιμόνια. Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν· οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησιν ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος· ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ θεοὺς εἶναί φαμεν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἳ οὐδὲ τοῖς πρὸς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσι.

Cap. XII. (p. 59.) Πεπείςμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων, οἳ καὶ παρὰ τῶν ἀλόγως βιούντων αἰτοῦσι θύματα

*) Vgl. 1 Kor. VIII, 5. λεγόμενοι θεοί.

καὶ θεραπείας, καὶ ταῦτα, ὡς προέφημεν, ἐνεργεῖσθαι· ἀλλ' οὐχ ὑμᾶς, οἵ γε εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας ὀρέγεσθε, ἄλογόν τι πρᾶξαι ὑπειλήφαμεν. εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς ὁμοίως τοῖς ἀνοήτοις τὰ ἔθη *) πρὸ τῆς ἀληθείας τιμᾶτε, πράττετε ὃ δύνασθε. τοσοῦτον δὲ δύνανται καὶ ἄρχοντες πρὸ τῆς ἀληθείας δόξαν τιμῶντες, ὅσον καὶ λῃσταὶ ἐν ἐρημίᾳ.

Cap. XIV. (p. 61.) Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν φυλάξασθαι μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ' ἡμῶν δαίμονες ἐξαπατήσωσιν ὑμᾶς, καὶ ἀποτρέψωσι τοῦ ὅλως ἐντυχεῖν καὶ συνιέναι τὰ λεγόμενα. ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας, καὶ ποτὲ μὲν δι' ὀνείρων ἐπιφανείας **), ποτὲ δ' αὖ διὰ μαγικῶν στροφῶν χειροῦνται πάντας τοὺς οὐκ ἔσθ' ὅπως τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους· ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς, μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι, ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, Θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα, οἱ πάλαι μὲν πορνείας χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· κ. τ. λ.

Cap. LIV. (p. 89.) Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν, οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι

*) Vergl. Kol. II, 16. 20—23. Ueber die ψευδοδιδάσκαλοι, welche durch äusserliche Gebräuche, Enthaltung oder Genuss von Speisen oder Getränken, Waschungen u. dgl. die Menschen in Verbindung mit unsichtbaren Geistern zu bringen vorgaben, s. Hug's Einl. ins Neue Testament, 2. Ausg. Bd. II. S. 391.

**) Vergl. *Tatian. orat. adv. Graec: cap,* 18. — Kol. II, 18. ἐν θρησκείᾳ τ. ἀγγ. ἃ ἑώρ. ἐμβ. Ich halte nämlich mit Griesbach und Lachmann in den Worten ἃ μὴ oder οὐχ ἑώρακεν die Negation für unecht. Siehe Semler's kritische Erörterung dieser Stelle in seiner hermen. Vorbereitung St. IV. S. 35. und die Varianten bei Griesbach. *Tertull. Quae vidit, i. e. vidisse se iactat Hesych.* ἐπιβατεύουσι· ἀμφισβητοῦσι, ζητοῦσι· ἐμβατεύσας· ζητήσας, ἐπιβατνώσας.

τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις· καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους εἰρῆσθαι ἀποδείκνυμεν κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων·

Cap. LVIII. (p. 92.) Οὐ γὰρ ἄλλο τι ἀγωνίζονται οἱ λεγόμενοι δαίμονες, ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος Θεοῦ, καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ. καὶ τοὺς μὲν τῆς γῆς μὴ ἐπαίρεσθαι δυναμένους, τοῖς γηΐνοις καὶ χειροποιήτοις προςήλωσαν καὶ προςηλοῦσι· τοὺς δὲ ἐπὶ θεωρίαν θείων ὁρμῶντας ὑπεκκρούοντες, ἢν μὴ λογισμὸν σώφρονα καὶ καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ βίον ἔχωσιν, εἰς ἀσέβειαν ἐμβάλλουσιν.

Apol. min. cap. V. (p. 44.) Οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν, καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες· καὶ προςέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν (*Apol. I. c.* 14. στροφῶν), τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς*) θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας, καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν· ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας, ταῦτα πρᾶξαι εἰς ἄῤῥενας καὶ θηλείας, καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν Θεὸν, καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾷ γενομένους υἱοὺς, καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν, καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀνήνεγκαν· ὀνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προςηγόρευσαν.

Tatianus Orat. adv. Graecos cap. XII. (ed. Paris. 615. *p.* 151.) Τούτους δὲ ἄνδρες Ἕλληνες προςκυνεῖτε, γεγονότας μὲν ἐξ ὕλης, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὑρε-

*) **Vgl. 1 Tim. IV, 1. διδασκαλίαι δαιμονίων.**

θέντας. οἱ γὰρ προειρημένοι τῇ σφῶν ἀβελτηρίᾳ πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες, καὶ ἀφηνιάσαντες. λῃσταὶ θεότητος γενέσθαι προεθυμήθησαν. ὁ δὲ τῶν ὅλων δεσπότης ἐντρυφᾷν αὐτοὺς εἴασε. μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρας λαβὼν ἀναλυθῇ, καὶ ὁ δικαστὴς παραγένηται, καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι, διὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεως, ἐφιέμενοι τῆς τοῦ τελείου Θεοῦ γνώσεως τελειοτέραν διὰ τῶν ἀγώνων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τὴν μαρτυρίαν λάβωσιν.

Cap. XVI. (p. 154.*)* Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες, οὐκ εἰσὶν οἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. πῶς γὰρ ἂν γένοιντο δραστικαί, καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν; — — δαίμονες γὰρ τῇ σφῶν κακοηθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐκβακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω νενευκυίας, ὅπως μεταρσιοῦσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατῶσιν. — — ὕλη δὲ τῇ κάτω, πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσι. τούτους δὲ νικᾷν ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω. θώρακι γὰρ πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος*) πᾶν τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ περιερχόμενον σῶσαι δυνατὸς ἔσται.

Cap. XVII. (p. 156.*)* **Τέχνη** γὰρ τῆς θεοσεβείας**) τοὺς ἀνθρώπους παρατρέπουσιν, πόαις αὐτοὺς καὶ ῥίζαις πείθεσθαι παρασκευάζοντες. ὁ δὲ Θεός, εἴπερ αὐτὰ πρὸς τὸ ποιεῖν, ἅπερ οἱ ἄνθρωποι βούλονται, κατεσκευάγει, πονηρῶν ἂν ἦν πραγμάτων δημιουργός.

Athenagoras Legat. pro Christianis, cap. XXVI. (p. 29.*)* Καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες, οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι, καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοί, καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὡς ἔστιν ἐκ τῆς κατ᾽ αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέ-

*) Vgl. Eph. VI, 13. 14.

**) Vgl. 2 Tim. III, 5. ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας.

ναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν, καὶ τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς νοήμασι, πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια.

Cap. XXVII. (p. 30.) Αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις, εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας. ὅταν δὲ ἁπαλὴ καὶ εὐάγωγος ψυχή, ἀνήκοος μὲν καὶ ἄπειρος λόγων ἐῤῥωμένων, ἀθεώρητος δὲ τοῦ ἀληθοῦς, ἀπερινόητος δὲ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, ἐναποσφραγίσηται ψευδεῖς περὶ αὐτῆς δόξας· οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες, ἀπατηλοὶ δὲ ἀνθρώπων, προςλαβόντες τὰς ψευδοδόξας ταύτας τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων, ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς νοήμασιν εἰςρεῖν*) παρέχουσιν.

Origenes c. Cels. lib. III. ed. De la Rue Tom. I. p. 465. Περὶ δὲ τοῦ Ἰησοῦ εἴποιμεν ἄν, ἐπεὶ συμφέρον ἦν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, παραδέξασθαι αὐτὸν ὡς υἱὸν θεοῦ, θεὸν ἐληλυθότα ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ καὶ σώματι. καὶ οὐκ ἐδόκει τοῦτο τῇ λιχνείᾳ τῶν φιλοσωμάτων δαιμόνων, καὶ τῶν νομιζόντων αὐτοὺς θεοὺς εἶναι, λυσιτελές· διὰ τοῦθ᾽ οἱ μὲν ἐπὶ γῆς δαίμονες, παρὰ τοῖς μὴ παιδευθεῖσι περὶ δαιμόνων νομιζόμενοι εἶναι θεοί, ἀλλὰ καὶ οἱ θεραπεύοντες αὐτούς, ἐβουλήθησαν κωλύσαι τὴν νομὴν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας. ἑώρων γὰρ τὰς λοιβὰς καὶ τὰς κνίσσας, ἐφ᾽ αἷς λίχνως ἥδοντο, καθαιρουμένας ἐκ τοῦ κρατεῖν τὰ Ἰησοῦ μαθήματα· ὁ δὲ πέμψας τὸν Ἰησοῦν θεός, ἐκλύσας πᾶσαν τὴν τῶν δαιμόνων ἐπιβουλήν, ἐποίησε πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐπιστροφῆς καὶ διορθώσεως κρατῆσαι τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ, καὶ γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας

*) Vgl. Kol. II, 18., wo jedoch eher von Juden als Heiden die Rede ist.

ἀντιπολιτευομένας ἐκκλησίαις δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων καὶ ἀδίκων.

Ibid. p. 471. Χριστιανοῖς δὲ μεμαθηκόσι τὴν αἰώνιον αὐτοῖς εἶναι ζωὴν ἐν τῷ γινώσκειν τὸν μόνον ἐπὶ πᾶσιν ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ὃν ἐκεῖνος ἀπέστειλεν Ἰησοῦν χριστόν· μαθοῦσι δὲ καὶ ὅτι πάντες μὲν οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰσι δαιμόνια λιχνὰ καὶ περὶ τὰς θυσίας καὶ τα αἵματα καὶ τὰς ἀπὸ τῶν θυσιῶν ἀποφορὰς κυλινδούμενα, ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν μὴ προπεφευγότων τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. οἱ δὲ τοῦ θεοῦ θεῖοι καὶ ἅγιοι ἄγγελοι ἄλλης εἰσὶ φύσεως καὶ προαιρέσεως παρὰ τοὺς ἐπὶ γῆς πάντας δαίμονας· καὶ ὅτι οὗτοι σφόδρα ὀλίγοις γιγνώσκονται τοῖς περὶ τούτων συνετῶς καὶ ἐπιμελῶς ζητήσασιν, ἐὰν παραβάλῃς Ἀπόλλωνα καὶ Δία, ἤ τινα τῶν μετὰ κνίσσης καὶ αἵματος καὶ θυσιῶν προςκυνουμένων, οὐκ ἀνέξονται.

Ibid. lib. VII. p. 696. Τῷ λόγῳ παρίσταται, ὅτι ἡ μὲν καθαρὰ (ψυχὴ) καὶ μὴ βαρουμένη ὑπὸ τῶν τῆς κακίας μολιβδίδων, μετέωρος φέρεται ἐπὶ τοὺς τόπους τῶν καθαρωτέρων καὶ αἰθερίων σωμάτων, καταλιποῦσα τε τῆδε παχέα σώματα καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς μιάσματα· ἡ δὲ φαύλη καὶ ὑπὸ τῶν ἁμαρτάδων καθελκομένη ἐπὶ τὴν γῆν καὶ μηδ᾽ ἀναπνεῦσαι δυναμένη, τῇδε φέρεται καὶ κυλινδεῖται, ἡ μέν τις ἐπὶ τὰ μνήματα, ἔνθα καὶ ὤφθη σκιοειδῶν ψυχῶν φαντάσματα, ἡ δέ τις ἁπαξαπλῶς περὶ τὴν γῆν· ποδαπὰ χρὴ νομίζειν εἶναι πνεύματα; τὰ ὅλους (ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω) αἰῶνας προςτεθέντα, ὥςπερ εἴτε μαγγανείαις τισὶν, εἴτε καὶ διὰ τὴν σφετέραν κακίαν, οἰκοδομαῖς καὶ τοποῖς; ὁ λόγος δὴ αἱρεῖ φαῦλ᾽ ἅττα νομίζειν εἶναι τὰ τοιαῦτα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει, μέσῃ τυγχανούσῃ, εἰς ἀπάτην ἀνθρώπων χρώμενα, καὶ πρὸς τὸ περισπᾶσαι αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καθαρᾶς εἰς αὐτὸν εὐσεβείας. δηλοῖ δὲ τὸ τοιοῦτον τοὺς αὐτοὺς τυγχάνειν καὶ τὸ τοῖς ἀπὸ θυσιῶν ἀναθυμιάσεσι καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν αἱμάτων καὶ ὁλοκαυτωμάτων ἀποφοραῖς τρεφόμενα αὐτῶν τὰ σώματα, φιληδονούντων τοῖς τοιού-

τοις, ἐπ᾽ αὐτὸ τυγχάνειν τοῦ ὥσπερεὶ φιλοζωεῖν· ἀνάλογον φαύλοις ἀνθρώποις, οὐκ ἀσπαζομένοις μὲν τὸ καθαρώτερον ἔξω σωμάτων ζῆν, περιέπουσι δὲ διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς τὴν ἐν τῷ γεώδει σώματι ζωήν.

Ibid. p. 743. Δηλοῦται δὲ τὰ περὶ τοὺς δαίμονας καὶ ἐκ τῶν καλούντων δαίμονας ἐπὶ τοῖς ὀνομαζομένοις φίλτροις ἢ μισήτροις ἢ ἐπὶ κωλύσεσι πράξεων ἢ ἄλλων τοιούτων μυρίων· ἅπερ ποιοῦσιν οἱ δι᾽ ἐπωδῶν καὶ μαγγανειῶν μεμαθηκότες καλεῖν καὶ ἐπάγεσθαι δαίμονας ἐφ᾽ ἃ βούλονται. διόπερ καὶ πάντων δαιμόνων θεραπεία ἀλλοτρία ἡμῶν ἐστι, τῶν σεβόντων τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν. καὶ θεραπεία δαιμόνων ἐστὶν ἡ θεραπεία τῶν νομιζομένων θεῶν. πάντες γὰρ οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. δῆλον δὲ καὶ τοῦτο ἐκ τοῦ εἰς τὰ δοκοῦντα ἐνεργέστερα τῶν νομιζομένων ἱερῶν κατακλίσεις περιέργους γεγονέναι, καὶ κατὰ τὰς ἀρχὰς τῆς ἱδρύσεως τῶν τοιῶνδε ξοάνων καὶ νεῶν ἅςτινας κατακλίσεις οἱ τῇ τῶν δαιμόνων διὰ μαγγανειῶν θεραπείᾳ σχολάζοντες πεποίηνται· διὸ δέδοκται ἡμῖν φεύγειν ὡς ὄλεθρον τὴν τῶν δαιμόνων θεραπείαν· δαιμόνων δὲ θεραπείαν εἶναί φαμεν πᾶσαν τὴν νομιζομένην παρ᾽ Ἕλλησι παρὰ βωμοῖς καὶ ἀγάλμασι καὶ ναοῖς θεῶν θρησκείαν.

Minuc. Felix Octav. cap. XXVI. Isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae, onusti et immersi vitiis, perdiderunt, ad solatium calamitatis suae non desinunt perditi iam perdere, et depravati errorem pravitatis infundere, et alienati a Deo, inductis pravis religionibus a Deo segregare. Eos spiritus daemonas esse poëtae sciunt, philosophi disserunt, Socrates) novit, qui ad nutum et arbitrium assidentis sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat. Magi quoque, non tantum sciunt daemonas, sed etiam quicquid*

*) Ganz anders hat **Justinus** d. M. in der ersten angeführten Stelle von ihm geurtheilt.

miraculi ludunt, per daemonas faciunt. Illis aspirantibus et infundentibus praestigias edunt; vel quae non sunt videri; vel quae sunt, non videri. — Cap. XXVII. Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum a magis, a philosophis, et a Platone, sub statuis ct imaginibus consecrati delitescunt, et afflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirantur, interim vatibus, dum fanis immorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt falsis pluribus involuta: nam et falluntur, et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem, et quam sciunt, in perditionem sui non confitentes. Sic a caelo deorsum gravant, et a Deo vero ad materiam avocant, vitam turbant, omnes inquietant: irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant, curasse videantur. — — Ipsis (Saturno, Serapidi, Iovi, aliis) testibus esse eos daemones, de se verum confitentibus credite. Adiurati enim per Deum verum et solum, inviti, miseri corporibus inhorrescunt; et vel exsiliunt statim, vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adiuvat, aut gratia curantis aspirat. Sic Christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant. Ideo inserti mentibus imperitorum, odium nostri serunt occulte per timorem. Naturale est enim odisse, quem timeas; et quem metueris, infestare, si possis. Sic occupant animos, et obstruunt pectora, ut antea nos incipiant homines odisse, quam nosse: ne cognitos aut imitari possint, aut damnare non possint.

An Eph. VI, 12. erinnert uns die Meinung des Valentinos, welche uns Theodotos in seinen Excerpten aus Clemens aufbewahrt hat (*Clem. Alex. Opp. ed.*

Pdtteri. Tom. II. p. 986. *Ed. Sylburg. p.* 799.*). Διάφοροι δ' εἰσὶν καὶ οἱ ἀστέρες, καὶ αἱ δυνάμεις· ἀγαθοποιοί, κακοποιοί· δεξιοί, ἀριστεροί· ὧν κοινὸν τὸ τικτόμενον. ἕκαστον δὲ αὐτῶν γίνεται κατὰ καιρὸν τὸν ἴδιον, τοῦ δυναστεύοντος τὰ κατὰ φύσιν ἀποτελοῦντος· τὸ μέν, ἐν ἀρχῇ· τὸ δέ, ἐπὶ τέλει. Ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται, καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν ἀγγέλων παρατάξεως. ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάσσονται· οἱ μὲν γὰρ στρατιώταις ἐοίκασι, συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡς ἂν ὑπηρέται Θεοῦ, οἱ δὲ λῃσταῖς· ὁ γὰρ πονηρὸς οὐ παρὰ βασιλέως ἐζώσατο λαβὼν τὴν μάχαιραν, ἑαυτῷ δὲ ἐξ ἀπονοίας ἁρπάσας. Διὰ δὴ τοὺς ἀντικειμένους οἱ διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἐπιβατεύουσι τῆς ψυχῆς, καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν· οἱ δὲ δεξιοὶ οὐκ εἰσιν ἱκανοὶ παρακολουθοῦντες σώζειν καὶ φυλάσσειν ἡμᾶς. Οὐ γάρ εἰσι τέλεον προνοητικοί, ὥςπερ ὁ ἀγαθὸς ποιμήν· ἀλλὰ μισθωτῷ παραπλήσιος ἕκαστος, τὸν λύκον ὁρῶντι προσιόντα καὶ φεύγοντι, καὶ οὐ προθύμῳ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἰδίων προβάτων ἐπιδιδόναι. προςέτι δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὑπὲρ οὗ ἡ μάχη, ἀσθενὲς ὂν ζῶον, εὐεπίφορόν ἐστι πρὸς τὸ χεῖρον καὶ τοῖς μισοῦσι συλλαμβανόμενον· ὅθεν καὶ πλείω τὰ κακὰ ὑπάρχει αὐτῷ. διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τοῖς ἀπ' οὐρανῶν, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος· Εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Etwas kritischer äussert sich hierüber der Verfasser der Klementinen, welcher überhaupt in vielen Stücken weit heller gesehen hat als die andern, und dessen Schriften gar viele merkwürdige Eigenthümlichkeiten enthalten.

Homil. Clement. IX. cap. VIII—XXIII. (Galland. Bibl. Patr. Tom. II. p. 697. *seq.*

Cap. XII. Ὅθεν πολλοὶ οὐκ εἰδότες πόθεν ἐνεργοῦνται, ταῖς τῶν δαιμόνων κακαῖς ὑποβαλλομέναις ἐπινοίαις, ὡς τῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν λογισμῷ συντίθενται.

XV. Ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ ὄφεις τοῖς αὐτῶν πνεύμασι τοὺς στρούθους ἐπισπῶνται, οὕτω καὶ αὐτοὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης *), διά γε τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν ἀνακραθέντες αὐτῶν τῷ νῷ, εἰς τὸ ἴδιον αὐτῶν ἐπισπῶνται βούλημα· μεταμορφοῦντες ἑαυτοὺς κατ' ὄναρ κατὰ τὰς τῶν ξοάνων εἰδέας, ἵνα τὴν πλάνην αὐξήσωσιν. τὸ γὰρ ξόανον οὔτε ζῶόν ἐστιν, οὔτε θεῖον ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ ὀφθεὶς δαίμων τῇ μορφῇ ἀπεχρήσατο. πόσοι κατ' ὄναρ ὁμοίως ἄλλοις ὤφθησαν καὶ ὕπαρ συναντήσαντες ἀλλήλοις πρὸς τὸ κατ' ὄναρ ἀντιβάλλοντες οὐ συνεφώνησαν; ὥστε οὐκέτι ὄναρ ἐπιφάνεια ἐκεῖνό ἐστιν, ἀλλ' ἢ δαίμονός ἐστιν, ἢ ψυχῆς τὰ ἐπιγενήματα τοῖς πάρια (coni. παροῦσι) φόβοις καὶ ἐπιθυμίᾳ ἀποδιδούσης τὰς εἰδέας· ἡ γὰρ φόβῳ τὸν νοῦν πληγεῖσα, διὰ ὀνείρων τὰς ἰδέας ἀποτίκτει.

XVI. Ὅτι δὲ πρὸς τὰς προςλήψεις ἡ ἑκάστου ψυχὴ εἰδέας δαιμόνων ἀπεικονίζει, καὶ οὐχ οἱ λεγόμενοι θεοὶ ἐπιφαίνονται, σαφές ἐστιν ἐκ τοῦ Ἰουδαίοις μὴ ἐπιφαίνεσθαι. ἀλλ' ἐρεῖ τις· πῶς οὖν χρηματίζουσι τὰ μέλλοντα προσημαίνοντες; καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστι. δεδόσθω δὲ ἀλήθεια εἶναι, οὔπω τὸ τοιοῦτο θεός ἐστιν· ὅτι καὶ πύθωνες μαντεύονται, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν ὡς δαίμονες ἐκριζούμενοι φυγαδεύονται. ἀλλ' ἐρεῖ τις· ἐνίοις θεραπείας προστάσσουσι. ψεῦδός ἐστι. δεδόσθω δὲ οὕτως ἔχειν, οὔπω τὸ τοιοῦτο θεός ἐστι· καὶ γὰρ οἱ ἰατροὶ ἰῶνται πολλούς, καὶ θεοὶ οὐκ εἰσιν.

XX. Μὴ οὖν νομίσητε ὅτι ἡμεῖς ἄλλης φύσεως ὄντες, κατὰ τοῦτο δαίμονας οὐ φοβούμεθα· τῆς γὰρ αὐτῆς ὑμῖν ἐσμεν φύσεως, ἀλλ' οὐ θρησκείας.

Hom. X. cap. XXV. Εἰ δὲ καὶ ποιεῖν τι ἐδύναντο,

*) Vgl. 1 Kor. X, 21. τράπεζα δαιμονίων.

οὐκ ἂν αὐτοὺς ὀρθῶς θεούς ἐλέγετε, ὁπότε οὐδὲ τὰ στοιχεῖα ὀνομάζειν ἔξεστιν θεούς, δι᾽ ὧν τὰ ἀγαθὰ χορηγεῖται· ἀλλὰ τὸν μόνον τάξαντα αὐτὰ πρὸς τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, ἐκτελεῖν τὰ πάντα καὶ κελεύσαντα ἀνθρώπῳ ὑπηρετεῖν, μόνον ὀρθῷ λόγῳ θεὸν ὀνομάζομεν. τῆς εὐεργεσίας ὑμεῖς μὴ αἰσθανόμενοι, τὰ ὑμῖν δοῦλα ἀπονεμηθέντα στοιχεῖα καθ᾽ αὐτῶν δεσπόζειν ἀνηγορεύσατε. καὶ τί περὶ στοιχείων δεῖ λέγειν; ὁπότε καὶ ἄψυχα ἀγάλματα πεποιηκότες οὐ μόνον προςκυνεῖτε, ἀλλὰ ὡς δοῦλοι κατὰ πάντα αὐτοῖς ὑποτετάχθαι ἀξιοῦτε. διὰ τοῦτο ἑαυτοὺς δι᾽ ὧν παρεφρονήσατε, δαίμοσιν ὑποχείριοι γεγόνατε. πλὴν διὰ τῆς εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν ἐπιγνώσεως ἐκ τῶν καλῶν πράξεων δύνασθε δεσπόται γενέσθαι πάλιν καὶ δαίμοσιν ὡς δούλοις ἐπιτάξαι, καὶ ὡς υἱοὶ θεοῦ αἰωνίου βασιλείας κληρονόμοι καταστῆναι.

Hom. XI. cap. XV. Πλὴν συνερχόμενοι εἰς τοὺς ὑφ᾽ ὑμῶν αὐτοῖς [τοῖς λεγομένοις θεοῖς] δοθέντας τόπους ἡδέως μεθύσκεσθε καὶ βωμοὺς ἀνάπτετε, ὧν ἡ κνίσσα ῥεμβομένη καὶ τὰ τυφλὰ καὶ κωφὰ πνεύματα διὰ τῆς ἐξουσίας ἄγει εἰς τὸν τῆς ὀσφρήσεως αὐτῶν τόπον. καὶ οὕτως τῶν ἐκεῖ οἱ μὲν ἐνθουσιασμοῦ, οἱ δὲ βρωτῶν ἀλλοκότων ἐμπίμπλανται, οἱ δὲ ἐπὶ τὸ ἀσελγαίνειν τρέπονται, οἱ δὲ ἐπὶ κλοπὰς καὶ φόνους. ἡ γὰρ τοῦ ἐκεῖ αἵματος ἀναθυμίασις καὶ ἡ τῶν οἴνων σπονδὴ καὶ αὐτὴ κορεῖ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, ἅτινα ἐνδομυχοῦντα εἰς ἡμᾶς, φιληδόνως ἔχειν τὰ ἐκεῖ ποιοῦσιν· καὶ δι᾽ ὀνείρων ὑμᾶς φαντασίαις ψευδέσι περιβάλλουσι καὶ μυρίοις παθήμασι τιμωροῦσι. προφάσει γὰρ τῶν λεγομένων ἱεροθύτων, χαλεπῶν δαιμόνων ἐμπίμπλασθε· οἱ καὶ φρονίμως ὑμᾶς λανθάνοντες ἀναιροῦσιν, ἵνα μὴ συνῆτε ὑμῶν τὴν ἐπιβουλήν. προφάσει γάρ τινος ἐπηρείας, ἢ ἀνάγκης, ἢ ἔρωτος, ἢ ὀργῆς, ἢ λύπης, ἢ ἀγχόνῃ ἢ ὕδατι πνίξαντες, ἢ ἀπὸ κρημνοῦ ῥίψαντες, ἢ αὐτοχειρίᾳ, ἢ ἀποπληξίᾳ, ἢ ἑτέρῳ τινὶ πάθει τοῦ ζῆν μεθιστᾶσιν.

Cyrill. Hieros. Catech. IV. §. 7. περὶ τ. ἀναστ. *ed. Par.* 720. *pag.* 58. Τὸν ἐσταυρωμένον καταγγέλλομεν, καὶ τρέμουσι νῦν δαίμονες. Πολλοὶ κατὰ χρόνους ἐσταυρώθησαν· ἀλλὰ ποίου σταυρωθέντος ἐπίκλησις ἑτέρου ποτὲ τοὺς δαίμονας ἀπήλασε; Μὴ τοίνυν ἐπαισχυνθῶμεν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ κἂν ἄλλος ἀποκρύπτῃ, σὺ φανερῶς ἐπὶ μετώπῳ σφραγίζου, ἵνα οἱ δαίμονες τὸ σημεῖον ἰδόντες τὸ βασιλικὸν μακρὰν φύγωσι τρέμοντες.

Gregorius Nyssen. Orat. Catech. c. XVIII. ed. Paris. 615. *pag.* 506. Τοῖς γὰρ μὴ λίαν ἀντιμαχομένοις πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὐ μικρὰ τῆς θείας ἐπιδημίας ἀπόδειξις, ἡ καὶ πρὸ τῆς μελλούσης ζωῆς ἐν τῷ παρόντι βίῳ φανερωθεῖσα, ἡ διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν φημὶ μαρτυρία. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅπως πεπλήρωτο κατὰ πᾶν μέρος τῆς οἰκουμένης ἡ τ ῶ ν δ α ί μ ο ν ω ν ἀ π ά τ η, διὰ τῆς εἰδωλομανίας τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων κατακρατήσασα· ὅπως τοῦτο νόμιμον πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν κόσμον ἔθνεσιν ἦν, τὸ θεραπεύειν διὰ τῶν εἰδώλων τοὺς δαίμονας ἐν ταῖς ζωοθυσίαις καὶ τοῖς ἐπιβωμίοις μιάσμασιν; Ἀφ᾽ οὗ δὲ, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἀπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιδημήσασα φύσεως, πάντα καπνοῦ δίκην ε ἰ ς τ ὸ μ ὴ ὂ ν μετεχώρησεν· ὥστε παύσασθαι μὲν τὰς τῶν χρηστηρίων τε καὶ μαντειῶν μανίας, ἀναιρεθῆναι δὲ τὰς ἐτησίους πομπὰς καὶ τὰ δι᾽ αἱμάτων ἐν ταῖς ἑκατόμβαις μολύσματα, ἐν δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἐθνῶν ἀφανισθῆναι καθόλου βωμούς τε καὶ προπύλαια καὶ τεμένη καὶ ἀφιδρύματα, καὶ ὅσα ἄλλα τοῖς θεραπευταῖς τῶν δαιμόνων ἐπὶ ἀπάτης σφῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐτυγχανόντων ἐπιτετήδευτο· ὡς ἐν πολλοῖς τῶν τόπων μηδὲ εἰ γέγονε ταῦτά ποτε μνημονεύεσθαι, ἀντεγερθῆναι δὲ κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι ναούς τε καὶ θυσιαστήρια, καὶ τὴν σεμνήν τε καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην, καὶ τὴν ὑψηλὴν φιλοσοφίαν, ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθουμένην, καὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς τὴν ὑπερο-

ψίαν, καὶ τοῦ θανάτου τὴν καταφρόνησιν, ἣν οἱ μεταστῆναι τῆς πίστεως παρὰ τῶν τυράννων ἀναγκαζόμενοι φανερῶς ἐπεδείξαντο, ἀντ᾽ οὐδενὸς δεξάμενοι τὰς τοῦ σώματος αἰκίας, καὶ τὴν ἐπὶ θανάτῳ ψῆφον, οὐκ ἂν ὑποστάντες δηλαδὴ ταῦτα, μὴ σαφῆ τε καὶ ἀναμφίβολον τῆς θείας ἐπιδημίας ἔχοντες τὴν ἀπόδειξιν.

Ioannes Damascenus in Expositione fidei de Deo et Christo lib. IV. cap. 4. ed. Par. 712. tom. I. p. 255. Πέπαυται γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων θρησκεία, ἡ κτίσις τῷ θείῳ ἡγίασται αἵματι, βωμοὶ καὶ ναοὶ εἰδώλων καθῄρηνται, θεογνωσία πεφύτευται, τριὰς ἡ ὁμοούσιος ἡ ἄκτιστος φύσις λατρεύεται, εἷς Θεὸς ἀληθινὸς, δημιουργὸς τῶν ἁπάντων καὶ κύριος. ἀρεταὶ πολιτεύονται, ἀναστάσεως ἐλπὶς διὰ τῆς Χριστοῦ ἀναστάσεως δεδώρηται, φρίττουσι τοὺς πάλαι ὑποχειρίους ἀνθρώπους οἱ δαίμονες. Καὶ τό γε θαυμαστὸν, ὅτι ταῦτα πάντα διὰ σταυροῦ καὶ παθῶν καὶ θανάτου κατώρθωται· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τὸ εὐαγγέλιον τῆς θεογνωσίας κεκήρυκται, οὐ πολέμῳ καὶ ὅπλοις καὶ στρατοπέδοις τοὺς ἐναντίους τροπούμενον· ἀλλ᾽ ὀλίγοι γυμνοὶ, πτωχοὶ καὶ ἀγράμματοι, διωκόμενοι, αἰκιζόμενοι, θανατούμενοι, σταυρωθέντα σαρκὶ καὶ θανόντα κηρύττοντες, τῶν σοφῶν καὶ δυνατῶν κατεκράτησαν· εἵπετο γὰρ αὐτοῖς τοῦ σταυρωθέντος ἡ παντοδύναμος δύναμις. Ὁ θάνατος ὁ πάλαι φοβερώτατος ἥττηται, καὶ τῆς ζωῆς νῦν ὁ πάλαι στυγητὸς καὶ μισητὸς προκρίνεται. Ταῦτα τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας τὰ κατορθώματα· ταῦτα τῆς αὐτοῦ δυνάμεως τὰ γνωρίσματα.

Verzeichniss

der in dieser

Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes S. 1—365 theils aus ihrem Contexte, theils aus ihrem Parallelismus erörterten Stellen des Neuen Testamentes.

Matth.	Seite.	Matth.	Seite.	Matth.	Seite.
I, 21.	135	XIII, 11.	250	XXI, 42 f.	251. 264
III, 9 f.	23	— 13.	268	XXII, 14.	278. 280
V, 8.	56	— 14 f.	263. 272	— 23.	343
— 9.	231	— 22.	327	— 34-40.	55
— 10.	331	— 24. 33.	329	— 39.	243
— 17 u. ff.	188	— 28 f.	—	— 40.	190
— 18.	327	— 30. 39 ff.	—	— 44.	287
— 20.	188	— 39 f.	328	XXIII, 13.	75
— 20 u. ff.	55	— 40.	327	— 23 f.	23
— 44-48.	243	— 49 f.	329	— 37.	273
— 45.	231	— 55.	312	— 37-39.	192
— 48.	190	XIV, 19.	285	— 38.	197
VI, 1.	—	— 31.	91	XXIV, 3.	193
— 12. 14 f.	131	XV, 28.	135	— 9.	331
— 12. 14-16.	100	— 36.	285	— 10-12.	332
— 22 f.	21	XVI, 13-18.	249	— 11.	—
— 28		— 16. 21-23.	134	— 14-31.	192
— 33.	190	— 17.	269	— 14.	331
VII, 15.	335	— 19.	132	— 15.	335
— 21.	149	— 24.	240	— 23 f.	332
— 23.	270	— 27 f.	327. 329	— 24.	334
VIII, 7-11.	278	— 28.	193	— 27. 30 f.	338
IX, 12.	75	XVII, 10-13.	345	— 29 f.	329
X, 16.	335	XVIII, 14.	353	— 34.	338
— 16 24.	331	— 18.	132	— 35.	354
— 21-38.	240	XIX, 8 f.	190	— 37-42.	337
— 23. 193. 327.	338	— 16-24.	—	— 43.	—
XI, 14.	328	— 21.	—	XXV, 31-46. 327.	351
— 25 f.	277	— 23-26.	277	XXVI, 28. 132 f.	231
— 28.	278	— 28.	355	— 64.	287. 328
— 28 f.	74	XX, 16.	278. 280	— 65.	166
XII, 32.	327 f.	— 25 f.	337	XXVII, 19.	154
— 41 u. ff.	23	— 28.	107. 132. 231	— 52 f.	344

Matth.	Seite.
XXVIII, 17.	91
— 19.	320
— 19 f.	249
— 20.	328

Mark.	
IV, 12.	268
— 19.	327
VI, 3.	312
VIII, 38.	327
IX, 13.	—
— 32.	134
X, 13.	328
— 45.	107
XII, 10 f.	251
— 36.	287. 353
XIII, 9-13.	331
— 10.	—
— 26 f.	338
— 30.	—
— 31.	354
— 32.	332
XIV, 62.	287
— 64.	166
XVI, 16.	152

Lukas.	
I, 76 f.	135
II, 30.	113
— 48.	312
III, 6.	113
— 23.	312
VI, 35.	231
VII, 47.	132
VIII, 13.	268
IX, 23.	150
— 27.	338
— 27. 31.	193
X, 3.	335
— 21-24.	269
— 23 f.	100
— 27.	243
XI, 5-15.	278
XII, 11.	175
— 39.	337
XIV, 27.	240
XV, 17.	273
— 20-24.	131
XVI, 13.	224
— 17.	354

Luk.	Seite.
XVII, 20-37.	327
— 24.	338
XVIII, 9-14.	55
— 10-14.	100
— 30.	328
— 34.	134
XIX, 41-44.	192
XX, 17.	251
— 34.	328
— 35 f.	343
— 42.	287
— 43.	353
XXI, 12-19.	331
— 31 f.	193
— 32.	338
— 33.	192
— 34.	338
XXII, 19 f.	132
— 29 f.	351
— 37.	135
— 69.	287
— 71.	166
XXIV, 20 f.	134
— 26.	328
— 27.	193
— 35.	285
— 47.	97
— 48.	154

Johannes.	
I, 1.	310. 318
— 1-18.	201
— 4.	348
— 12 f.	232. 235
— 12.	140
— 14.	97. 312
— 21. 25.	328
— 29.	109
— 32 f.	319
— 46.	312
II, 19.	192
— 24.	149
III, 3 f.	232
— 8.	269
— 13.	291
— 14 f.	141
— 15-18.	150
— 16.	97. 231
— 18 f.	152
— 18.	151

Joh.	Seite.
III, 20 f.	212
— 31.	233
— 36.	273
IV, 10.	249
— 14.	230
— 21.	192
— 41 f.	149
V, 21.	268
— 28 f.	343
— 24.	150. 352
— 29.	329. 351
— 30 f.	291
VI, 37.	269
— 39 ff. 51.	343
— 42.	312
— 44.	269
— 45.	22
— 47.	151
— 48-56.	285
— 51.	116. 133. 230. 249
— 62.	291
— 65.	269
— 68 f.	134 f.
— 69.	268
VII, 5.	312
— 16.	150
— 19.	23
— 37.	74
— 37 f.	230
VIII,	20.
— 12.	212. 230. 348
— 25.	141
— 28 f.	291
— 31-36.	232
— 36.	230
— 39 f.	23
— 42.	291
— 47.	21
— 58.	291
— 32-36.	199
X, 7-9.	230
— 11-17.	133
— 12.	335
— 15.	115
— 16.	231. 285
— 26.	271
— 26-29.	269
— 28.	343. 348
— 30. 38.	291
XI, 4.	116

Joh.	Seite.
XI, 23-26.	343
— 51 f.	231
— 52.	133. 285
XII, 13.	115
— 23.	231
— 24.	133
— 24-32.	231
— 26.	151
— 31.	329. 230
— 33.	141
— 34.	114
— 35 f. 46.	230
— 36.	150
— 37.	271
— 38.	262
— 39 f.	272
— 44.	100. 232
— 44. 46.	150
— 44-50.	291
— 46.	212
— 48.	329
— 50.	230
XIII, 3.	291
— 1. 17.	282
— 15.	243
— 37 f.	115
XIV, 1. 9.	100
— 6.	230. 232
— 10. 12.	291
— 12.	150
— 12-18.	329
— 16-19. 26.	134
— 16-20.	328
— 20.	291
— 26. 28.	329
— 27 f.	134
— 28.	291. 329
— 31.	133
XV, 1. 6.	123
— 7.	329
— 9-15.	
— 12 f.	243
— 13.	133
— 16.	269
— 18-21.	331
— 16. 19.	277
— 26.	320
XVI, 5. 22.	328
— 7.	329
— 8-10.	—

Joh.	Seite.
XVI, 9.	273
— 12-15.	329
— 12-15. 35.	136
— 13-15.	319
— 15.	291
— 16-22.	134
— 19-28.	231
— 20. 32.	134
— 23.	329
— 27.	232
— 33.	136. 329
XVII, 1.	328
— 2 f.	230
— 3.	291
— 5.	—
— 6 8.	134
— 8.	135
— 9-20.	145
— 10.	291
— 19.	207
— 21.	123
— 20. 23.	249
— 21 — 26.	290
— 24.	291
— 26.	249
XVIII, 36 f.	249
XIX, 7.	166
— 26.	313
— 36. 112. 141.	210
XX, 17.	329
— 23.	132. 329
— 28.	310
— 29.	150
Apostelgesch.	
I, 6-8.	331
— 7-8.	328
— 8.	154
— 22.	98
II, 14. 36.	97
— 16 f.	173
— 17 f.	286
— 22-36.	288
— 23.	270
— 27.	345. 348
— 32-36.	287
— 35.	353
— 36-38.	137
— 37.	101
— 42.	285

Apg.	Seite.
II, 46.	285
III, 14.	114
— 15.	348
— 17.	21. 176
— 17. 19.	137
— 19.	107. 175. 273
— 21.	353
— 26.	137
IV, 11.	251
V, 30 f.	98
— 31.	287 f.
VI, 7.	268
VII, 53.	178
VIII, 26.	155
— 38 f.	214
— 40.	155
IX, 26.	157
X, 1-18.	155
— 24 f.	—
— 34. 43.	97
— 35.	21
— 36.	155
— 38.	288
— 42.	155
— 43.	137
— 48.	271
XI, 4-18.	154
— 18.	137
— 19 f.	155
— 27-30.	157
XIII, 16-41.	97
— 17.	270
— 23 f.	288
— 27 f.	167
— 30.	97
— 32 f.	32
— 34. 37.	349
— 39.	49
— 46.	264
XIV, 15.	273
— 15.	301
— 15-17.	16
— 22.	331
XV.	158
— 1 f.	155
— 7.	270
— 9.	213
— 11.	152
XVI, 3.	162. 194
— 13. 15.	214

Apg.	Seite.
XVII, 2. 31.	98
— 22 - 31.	97
— 24 - 28.	16
— 24.	301
— 30.	21
— 31.	288. 370
— 32.	344
XVIII, 6.	264
XIX, 8 f.	—
XX, 7. 11.	285
— 21.	101
— 24.	250
— 28.	176
— 29.	335
— 30.	332
XXI, 17.	157
— 21.	161
— 26.	109. 162
— 27. 36.	161
XXII, 3.	85
— 17 - 21.	252
— 22 f.	161
XXIII, 12.	—
XXIV, 15.	349
— 17.	109
XXVI, 18.	210
— 18 - 20.	101
— 22.	193
— 23.	98
XXVII, 35.	285
XXVIII, 25 - 27.	272
Röm.	
I, 2.	84
— 4.	97. 201
— 5.	268
— 7.	186. 279
— 16 f.	250. 251
— 17.	89. 92
— 18.	17. 42. 87
— 16. 25.	44
— 19.	52
— 19 - 32.	15
— 24 - 31.	17 f.
— 25 f. 28.	17
— 28.	21. 35
— 31.	17
II, 1 - 24.	21
— 5 f.	87
— 5. 8.	351

Röm.	Seite.
II, 6 - 10.	58
— 7.	351
— 8.	17
— 9.	273
— 12.	40
— 14.	29
— 15. 16.	35 f. 41 f. 52
— 16.	351
— 27.	29
— 28 f.	92
III, 2.	203
— 3 ff. 7.	87
— 5.	89
— 9.	15
— 9 - 19.	85
— 9. 23.	72
— 10 - 19.	21
— 20 - 30.	86
— 21 f.	88
— 21 - 30.	91
— 22.	90
— 24 f.	124
— 25.	110
— 26.	89
— 26 - 30.	90
— 27.	36. 166
— 30.	265
IV,	91 f.
— 1 f.	146
— 5.	86
— 11.	90
— 13.	—
— 15.	25. 61. 64. 175
	192
— 16.	265
— 19 f.	91
— 25.	90
V, 1.	86. 114
— 1. 8 ff.	101
— 1. 9.	86
— 2.	316
— 3.	331
— 3 f.	238
— 5.	174. 352
— 6 - 8.	116
— 8.	231
— 8. 10.	101
— 8. 15.	97
— 9.	86. 122
— 9 f.	246

Röm.	Seite.
— 10.	102
— 11. 17.	106
— 12.	32
— 12. 15.	113
— 12. 19.	24. 45. 68
— 14.	40
— 17.	152
— 18.	353
— 18 f.	122
— 20.	62
VI, 1 ff.	149
— 1 - 11.	96
— 1 - 14.	213
— 3 - 5.	169
— 4 f.	167
— 4 - 6.	344 f.
— 5.	58
— 5. 14.	90
— 6.	219
— 6 - 11.	208
— 7.	33
— 8.	202
— 9 f.	348
— 11.	203
— 11. 13.	208
— 12.	219
— 13.	344 f.
— 14.	54. 89. 168. 235
— 14 - 23.	221
— 15 f.	149
— 16.	268
— 17.	36
— 18.	203
— 19.	190
— 23.	34. 113. 202
VII, 1.	167
— 1 - 6.	168
— 3.	90
— 4.	252
— 5.	47. 163
— 7 f.	85
— 7 - 11.	44
— 7 - 13.	47
— 8.	37
— 9.	38
— 10.	46
— 10 f. 13.	32
— 10. 12.	171
— 12. 14. 16.	52
— 13.	62

Röm.	Seite.
VII, 14.	45
— 15 f.	42
— 16. 22.	54
— 18. 22.	42
— 18. 23.	75
— 22 f.	35
— 23. 25.	52. 70
— 24.	72. 202
— 25.	46
VIII.	151
— 2.	36. 152. 164
— 2 f.	36
— 2. 4.	213
— 3.	122
— 3 f.	200. 207
— 4.	58
— 6.	56
— 6 f.	59. 62. 152. 344
— 6-8.	56
— 6-13.	220
— 7.	102
— 7-9.	143
— 8.	163
— 9.	284
— 9 f.	185
— 9 f.	123
— 9. 13.	216
— 9. 15.	123
— 10.	152
— 10.	190
— 11.	340
— 13.	219
— 14 f.	186
— 15.	102. 184
— 16.	174. 352
— 17.	187. 355
— 17 f.	331
— 17 f. 23.	351
— 18.	328
— 19 f	129. 354
— 23.	91. 106. 241. 340
— 24.	237 f.
— 25.	240
— 28.	270 f.
— 28.	56. 186
— 29 f.	270
— 30.	270. 280
— 31.	115
— 31-39.	97
— 32.	182. 231

Röm.	Seite.
VIII, 33.	90
— 34.	126. 145. 316
— 35 f.	230
IX, 3.	116
— 5.	270. 309
— 6. 8.	92
— 6. 15.	254
— 11.	269. 270
— 11. 22.	272
— 14-18.	255
— 16.	278
— 19.	—
— 19-23.	256
— 23.	270
— 24-29.	259
— 30.	73. 90
— 30-33.	260
— 31.	164
— 32.	250
— 33.	183. 251
X, 1. 13.	260
— 3.	87
— 4-12.	91
— 5.	90
— 6. 8.	277
— 6. 30.	90
— 8. 13.	250
— 9.	240
— 10 ff.	251
— 14.	268
— 14 f.	262
— 16.	268
— 16. 21.	262
— 17.	97
XI, 1-10.	263
— 6.	225
— 11-21.	263
— 14-23.	276
— 21.	29
— 22-36.	265
— 24.	276
— 25 f.	331
— 30. 33.	276
— 32.	65. 72. 273. 353
— 33.	276
— 36.	301
XII, 2.	228. 328
— 3.	279
— 3 f.	284
— 4 f.	282

Röm.	Seite.
XII, 9-21.	242
XIII, 5-10.	—
— 9.	304
— 12.	219
— 14.	219. 230
XIV.	196
— 1. 23.	91
— 5.	196
— 9.	252
— 10.	351
— 17.	152
— 23.	237
XV, 5.	240
— 13.	—
— 16.	109
— 18.	268
— 30.	243
XVI, 25.	82
— 26.	268

1 Korinth.

I, 1.	226. 271
— 2.	279
— 5. 7.	237
— 9.	279. 269
— 18.	271. 253
— 20.	328
— 23.	134. 250
— 23 f.	253
— 24.	279
— 27 f.	270
— 30.	89
II, 6.	271
— 6 ff.	230
— 6. 8.	176. 328
— 7.	82. 251
— 8.	167
— 10.	253. 269
— 10. 12.	319
III.	222
— 1 ff.	280
— 10.	311
— 11.	249
— 16.	—
— 18.	428
IV, 1.	250
— 5.	351
V, 7.	108. 210
VI, 23.	351
— 9.	279

1 Kor.	Seite.
VI, 11.	214. 217. 220
— 14.	348
— 17. 20.	320
— 19.	226
VII, 10. 12.	330
— 11.	104
— 15.	269
— 17-19.	194
— 20.	101
— 23.	330
— 40.	—
VIII, 4. 6.	315
— 5.	310
— 6.	303
IX, 19. 22.	196
X, 11.	328
— 18.	94
XI, 1.	84
— 3.	311
— 7.	31
— 20	284
— 23-29.	285
XII, 1-11.	319
— 4. 6.	320
— 4-11.	283
— 4. 27.	282
— 7.	283
— 8 f.	92
— 11.	283
— 13.	284
— 31 f.	283
XIII, 2. 8.	92
— 3.	242
— 4-7.	—
— 9.	330
— 12.	—
— 13.	237
XV, 3.	122
— 12-22.	344
— 14.	311
— 14. 18.	162
— 17.	98
— 21.	312
— 21 f.	246
— 23.	312. 349
— 24.	—
— 25. 27.	312
— 28.	311
— 40. 44. 49.	347
— 45-49.	24

1 Kor.	Seite.
XV, 46. 49.	353
— 47. 49.	24. 314
— 51.	325
— 51 ff.	339
— 51 f.	342
— 55.	34
— 56.	44
XVI, 9.	332
2 Korinth.	
I, 6. 7.	331
— 7.	251
— 21.	309
— 22.	91. 174. 352
II, 15.	109. 271
— 16.	32
III, 5.	272
— 6.	61
— 7-9.	92
— 9.	85
— 14-16.	263
— 17.	319
— 18.	58. 226. 352
— 19.	—
IV, 4.	177. 226. 293
— 4. 6.	294
— 10 f.	344
— 13.	185
— 14.	342
— 17.	331
V, 1.	347
— 1-4.	338
— 2.	341
— 5.	352
— 7.	91. 237
— 8.	342
— 10.	351
— 14.	117. 167. 169
— 14 ff.	123
— 14 f.	215
— 15.	45. 53. 205. 215
— 16.	252
— 17.	215
— 18.	82. 102. 217. 237
— 18 ff.	118
— 18-20.	105
— 20.	—
— 21.	117. 201. 292
VI, 16.	226
VII, 10.	32

2 Kor.	Seite.
VIII, 9.	295. 297
IX, 13.	250
X, 1.	84
XI, 2.	253
— 3.	25. 28. 46
— 7.	296
— 13.	332
— 15.	352
— 23-27.	231
— 26.	332
— 31.	309
XII, 7.	354
— 10.	116
XIII, 13.	281
Galat.	
I, 1.	97
— 3.	210
— 4.	226. 270
— 6.	269
— 7.	250
— 11-II, 14.	156
— 13 f.	85
— 15.	29. 269
— 16.	—
— 18.	157
II, 1.	158
— 4.	332
— 8.	91
— 14 f.	158
— 14-21.	161
— 15.	29
— 16.	51
— 18.	189
— 19.	194
— 20.	115. 215
— 20 f.	121
III, 1.	168
— 1-14.	171. 177
— 1-18.	91
— 2.	267
— 3.	163
— 5.	185
— 6-9.	—
— 6 f.	146
— 10.	60
— 10-12.	56
— 11.	49. 86
— 12.	46
— 13.	120

Gal.	Seite.
III, 13 f.	254
— 14.	185
— 15-18.	63
— 15-25.	178
— 16.	86. 95
— 18.	265
— 19.	86. 168
— 20.	315
— 21.	60
— 22 ff.	185. 253. 265
— 25.	253
— 26.	188
— 27.	219
— 28.	286
IV, 1.	187
— 1 ff.	184
— 3 f.	83
— 3. 9.	69
— 4.	189
— 4.	297. 311
— 5. 7.	91
— 6.	102
— 6 f.	187
— 5.	29
— 9.	270
— 16.	319
— 19.	226
— 21-31.	181
— 24.	67
V, 1.	67
— 3.	194
— 5.	91. 195
— 6.	238. 241
— 8.	269
— 9.	108
— 11.	250
— 13.	196
— 14.	242
— 16.	204
— 16 f.	149
— 17.	41. 75
— 18.	57
— 22.	92
— 24.	149
VI, 8.	152
— 12.	163
— 13.	194
— 15.	215
— 16.	94

Ephes.	Seite.
I, 5.	270
— 7.	101
— 9.	269
— 10.	129
— 11.	270
— 13.	173. 186
— 13.	261. 267
— 13.	351 f.
— 14.	106
— 20.	287
— 21.	127. 328
II, 2.	177. 336
— 2 f.	29
— 4.	82
— 5.	216
— 8 f.	82. 152
— 9.	82
— 10.	218
— 11 f.	73
— 14. 16.	176. 252
— 16.	102
— 18.	101
— 19.	101. 252. 264
— 20 ff.	249
III, 3.	252. 302
— 4-11.	252
— 5.	251. 269
— 8.	248
— 9.	251. 307
— 10.	336
— 11.	83
— 12.	101
— 13.	116
— 16.	75
— 16-18.	281
— 17.	213
— 17 f.	241
— 19.	97. 101
IV, 1.	273
— 3.	281
— 4-6.	249. 320
— 6.	309
— 7.	279
— 10.	336
— 14.	332
— 17.	35
— 17 ff.	211. 273
— 17-19.	18. 21
— 17-19.	39. 73. 228
— 20 f.	273

Eph.	Seite.
IV, 21.	292
— 22.	46
— 22 f.	211. 219
— 23.	227
— 23 f.	58
— 30.	106
V, 2.	84
— 2.	246
— 5.	351
— 6. 8.	29
— 8.	84
— 13.	229
— 14.	273
— 16.	335
— 24-27.	253
— 25.	115
— 25-27.	205
— 26.	214
VI, 10.	239
— 11-13.	335
— 11-14.	219
— 12.	176
— 14.	190

Philipp.	
I, 9.	229
— 9 f.	237
— 11.	225
— 16.	274
— 21 f.	163
— 21. 24.	338
— 23.	342
— 27 ff.	273
— 28.	332
II, 1.	243
— 1 ff.	281
— 1-4.	242
— 1-8.	282
— 5 ff.	84
— 6 ff.	294
— 7.	311
— 8 ff.	109. 122. 246
— 19.	274
III, 2.	332
— 3 f.	163
— 4 ff.	85
— 6 f.	86. 90
— 9.	87. 92. 94
— 10.	216. 239. 348
— 18.	339

Phil. Seite.
III, 20. 182
— 20. 226. 295. 308
— 21. 340. 347. 350 f.
IV, 2-7. 278
— 18. 109

Koloss.
I, 4. 237
— 5. 351
— 8. 243. 282
— 12. 84
— 13. 204. 210. 270
— 13 ff. 303 f.
— 14. 101. 110
— 15 ff. 293
— 16. 127
— 18 ff. 304
— 20 f. 102. 126
— 22. 169. 227
— 23. 237
— 24. 331
— 27. 269. 270
II, 2. 250
— 6 f. 227. 273
— 8. 69. 332
— 9 ff. 307
— 11. 219
— 11-13. 216
— 12 f. 239
— 13 f. 274
— 14. 252
— 14 f. 174
— 16. 332
— 17. 198
— 18. 178. 332
— 20. 69. 194
III, 1. 239. 287
— 1 ff. 220
— 3 f. 351
— 5. 219
— 6. 29. 87
— 9. 211
— 10. 58
— 11. 211
— 12. 220. 271
— 14. 242
— 16. 273
— 19. 249
IV, 3. 250

1 Thess. Seite.
I, 3. 236. 238. 240. 242.
— 10. 338. 352
— 12. 269. 274
II, 15. 267
— 16. 197
III, 3. 331
— 6. 241
IV, 3 f. 7. 226
— 6. 351
— 9. 243
— 14. 348
— 15. 325
— 16 f. 337 f.
— 17. 341 f.
V, 2. 4. 337
— 3. 352
— 5. 84
— 8. 219
— 9 f. 121

2 Thess.
I, 4 f. 331
— 5. 116
— 6 f. 370
— 6. 9. —
— 7 f. 338
— 11. 238
II, 1-12. 332
— 11. 271
— 13. 270
— 15. 267
III, 3. 274
— 5. 240

1 Tim.
I, 1. 310
— 14. 241
— 17. 315
— 18. 20. 332
II, 4. 6. 266. 353
— 5. 315
— 6. 110
— 14. 28
III, 13. 110
IV, V, 14. 332
VI, 11. 92

2 Tim.
I, 9. 269 f.

2 Tim. Seite.
I, 10. 348
— 13. 241
— 19. 99
II, 12. 351
— 10. 348
— 10. 12. 351
— 11. 348
— 16-18. 332. 344
— 19. 270
— 22. 190
— 25. 102
— 25 f. 332
III, 1. 328
— 1. 13. 332
— 2. 7. 18
— 10. 240
— 11 f. 230
IV. 351
— 6. 8. 338
— 10. 328

Tit.
I, 1. 271
— 3. 82. 311
II, 2. 240
— 10. 92
— 11. 89. 310
— 12. 328
— 13. 310
— 14. 115
III, 4 f. 82
— 5. 89. 217
— 5. 227. 310
— 7. 91

Philem.
13. 115

Hebr.
I, 1. 328
— 1. 4. 294. 298
— 1. 14. 301
— 3. 287
— 13. —
II, 2. 178
— 3. 144
— 5. 328
— 9. 298
— 10. —
— 14. 17. 298. 354

Hebr.	Seite.
III, 1.	301
IV, 2.	144
— 15.	114. 298
— 16.	144
V, 1.	109
— 4-10.	149
— 8.	295 f.
VII, 1-25.	145
— 18.	49
— 22.	145
— 23. 28.	144
— 24 f.	145
— 26.	114. 292
— 27.	138
VIII, 1.	287
— 1 f.	144
— 1-13.	145
— 3.	109
— 5.	198
— 6-13.	133
IX, 6 f.	143
— 6-12.	144
— 13 f.	211
— 15	107. 112
— 15-18.	145
— 19-21.	211
— 23.	198
— 24. 26.	144
— 26.	328
X, 1.	198
— 5. 8.	109
— 10. 12.	144
— 12.	287
— 10.	144
— 23.	198
— 25. 27.	144
— 26.	126
— 35 ff. 39.	144
XI, 1.	91. 147
— 1 f.	245
— 6.	151
— 7.	90 f
— 8. 19.	147
— 14. 16.	358
XII, 2.	287
— 8.	162
— 18.	183
— 22.	182
— 22. 23.	350
— 24.	211

Hebr.	Seite.
— 25.	144
— 26. 29.	354
XIII, 15.	138
Jak.	
I, 14 f.	48
— 21 f.	236
— 25.	199
II, 8.	244
— 12.	37. 70. 199
— 14. 26.	147
— 19.	147. 315
— 21.	138
III, 9.	31
IV, 7 f.	278
V, 3.	328
— 19 f.	21
1 Petr.	
I, 2.	226 f. 271
— 3.	236
— 3 f.	98
— 3. 7.	351
— 3. 6.	244
— 5.	270. 328
— 10.	258
— 11. 13.	244. 319
— 14.	29. 228
— 14 f.	219
— 16.	70
— 18.	208
— 19.	109. 114
— 19.	117. 140
— 20.	328
— 21.	98. 150. 244
— 22.	235
— 22 f.	209. 218
II, 4.	249
— 5.	138
— 6.	183
— 7.	251
— 8.	271
— 9.	272
— 10.	259
— 16.	199
— 18 f.	137
— 21.	208. 240
— 22.	201. 209
— 24.	173. 208
III, 4.	58

1 Petr.	Seite.
III, 18.	101. 120
— 22.	98. 244
IV, 1.	207
— 13.	244
— 17.	273
— 18.	114
V, 1. 4. 10.	98. 244
2 Petr.	
I, 5-7.	244
II, 1.	332
— 5.	354
— 14.	29
— 18.	21
— 19.	199
— 21.	332
III, 3.	328
— 6.	300
— 9.	271
— 5-7.	354
— 10.	337
— 10-13.	191
— 34.	332
1 Joh.	
I, 1. 3.	291
— 7.	230
— 17.	89
II, 1.	126. 145
— 2.	113
— 7.	21
— 14.	291
— 18 f.	328. 332
— 22.	332
— 28.	245
— 29.	152
III, 1.	232
— 2.	182. 351 f. 355
— 3.	212. 245
— 4.	213
— 5.	114. 140
— 6.	235
— 7. 10.	152
— 8.	177
— 9.	235
— 10-18.	244
— 16.	97
— 14.	352
IV, 1. 3.	332
— 7.	232. 235

1 Joh.	Seite.	2 Joh.	Seite.	Offenb.	Seite.
IV, 8.	244	II, 7-9.	332	III, 3.	—
— 9 f.	141			— 14.	291
— 11.	244	3 Joh.		V, 6.	210
— 15-21.	235	4.	230	— 9.	141
— 16.	268	Jud.		XIII, 8.	210
— 19.	244	1.	226	— 15.	334
V, 1 f. 4.	232	4.	271	XVI, 15.	337
— 6.	150	12.	284	XIX, 13.	291
— 12.	142	18.	332	XX, 1 ff.	349
— 18.	235	Offenb.		XXI, 1 ff.	191
— 20.	310	I, 5.	141. 337	— 2.	182
				— 3.	355

Summarische Uebersicht
dieser
Entwickelung
des
Paulinischen Lehrbegriffes
nach den
für ihre vier ersten Ausgaben
erschienenen vorzüglichsten Recensionen.

Wenn ein fortgesetztes Verlangen nach dieser Schrift die wiederholten Ausgaben derselben zu rechtfertigen wohl im Stande war, so glaubte man auch in Folge ihrer damit erhaltenen Wichtigkeit nach ihrer letzten von dem Verfasser selbst noch besorgten vierten Ausgabe sie nochmals unverändert erhalten zu müssen. Um aber ihre bisherigen und weiter noch zu erwartenden Leser mit dem ihr von Anfang an immer fort von neuem wieder geschenkten Interesse noch etwas näher bekannt zu machen, wollte man es doch nicht unterlassen, in einer Beilage diejenigen ihrer Recensionen anzuzeigen, welche sich im Ganzen so lehrreich und vortheilhaft über sie verbreiten, dass es wohl Schade wäre, wenn man sich nicht mit einer nähern Hinweisung auf diese auch noch von ihrer Benutzung einigen der Vervollkommnung ihrer recensirten Schrift selbst zu gut kommenden Vortheil versprechen dürfte.

Nach dem dieser Beilage nun bewilligten Raum und der dabei erforderlichen Beschränkung der aufzunehmenden Recensionen, noch mehr aber wegen der denselben unmassgeblich auszuhebenden Stellen wird man dabei hauptsächlich

das im Auge haben, was vornämlich für die bei dieser Entwickelung festzuhaltenden Principien nicht oft und stark genug konnte empfohlen werden, und eben desswegen erlauben wir uns auch als ein wohl nicht unpassendes Vor- und Fürwort für die nun folgenden Recensionen dieser Hauptschrift des Verfassers diejenige vorangehen zu lassen, welche noch im Jahr 1833 über seine letzte Schrift, seinen *Commentar über den Galater-Brief*, im 4. Bande der Bayreuthischen Annalen für die gesammte Theologie 1834 sich folgendermassen ausspricht:

»In der an den berühmten Philologen Caspar Orelli gerichteten, in edler blühender und lichtvoller Sprache verfassten Dedicationsschrift entwickelt Hr. Usteri die leitenden Grundsätze seiner Exegese und bekennt sich zum Principe der grammatisch-historischen Interpretation, stellt jedoch das grammatisch-historische Princip nur als das negative Regulativ der Auslegung dar. Die positive Aufgabe des Exegeten bestehe darin: sich gleichsam ganz in den Geist des Schriftstellers niederzusenken, um dann das Bild desselben, wie es sich unter örtlichen und zeitlichen Bedingungen abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet, vor den Augen der Leser emporsteigen zu lassen. Rec. und gewiss jeder gesunde Exeget ist mit dieser Aufgabe der Interpretation völlig einverstanden, kann es jedoch nicht billigen, dass der Verf. das grammatisch-historische Princip nur als negatives betrachtet, weil eben das mit Obigem ausgesprochene positive Regulativ nichts Anderes ist, als das grammatisch-historische Princip, welches nie bloss negativ als Negation des Unzertrennlichen und Unphilosophischen zu fassen ist.« *)

*) Eine Missbilligung des Rec. wie diese, welche nichts Geringeres, als das hier so wesentlich in Betrachtung zu ziehende hermeneutische Princip selbst betrifft, muss lediglich dem Umstand zugeschrieben werden, dass der Rec. es übersah, mit welcher Einschränkung der Verfasser das positive Regulativ dem negativen subordinirt wissen wollte, wenn er noch erläuternd sich der Worte bedient: »Das grammatisch-historische Princip dünkt mich nur erst die *conditio sine qua non*, oder das negative Regulativ der Auslegung zu seyn.« So glaubte man den Vf. seines ihm nicht allein oder nur als das negative Regulativ zu haltenden gram-

Die erste als Recension erschienene Anzeige unsers Versuchs fanden wir in ausführlichem Urtheil von Dr. Lücke in den *Jahrbüchern der Theologie* von Dr. Schwarz im Mai 1825. S. 346—378. Dort erschien sie zwar nur anonym, aber in seiner zweiten Recension für die 2te vermehrte und verbesserte Ausgabe von 1829 in *Ullmann's und Umbreit's Studien und Kritiken*, Jahrgang 1830, S. 443 verwies er auf seine dort abgegebene erste, und aus jener ihrem Resultat in Verbindung auch mit dieser lassen wir nun auch diese erste uns bekannt gewordene Würdigung dieser Schrift hervorgehen. »Sie verdient«, heisst es hier, »vor vielen andern dem theologischen Publikum empfohlen zu werden. Abgesehen von ihrem Inhalt und ihren Resultaten ist sie, was ihren Geist und ihre Form betrifft, dem Rec. besonders in einer zwiefachen Hinsicht höchst merkwürdig und anziehend gewesen. Sie ist das Werk eines jungen und talentvollen, dabei schon sehr ausgebildeten und wahrhaft theologischen Schriftstellers, der seine Laufbahn mit so ehrenvollen, vielversprechenden Perlen seines Fleisses und Geistes eröffnet, dass er die gerechteste Erwartung erregt, es werde einst in ihm ein wahrer Meister in der theologischen Wissenschaft und Kunst heranreifen. Ausserdem aber findet Rec. in dieser Schrift ein nicht unbedeutendes Produkt einer bestimmten theologischen Richtung und Methode, um nicht zu sagen Schule, die je länger je mehr Einfluss zu gewinnen anfängt, deren wahren Werth aber erst die nächstkünftige Generation gerechter beurtheilen möchte, als viele der Zeitgenossen zu thun scheinen. Der Vf. bekennt sich in der Dedication als einen dankbaren Schüler von Schleiermacher. Auch hat er mehrere eigenthümliche Auslegungen von Schleiermacher aus dessen exegetischen Vorlesungen aufgenommen und in dem dogmatischen Theile seiner Schrift die Schleiermacher'sche Dogmatik namentlich erkoren. Abgesehen jetzt von dem schon bekannten

matisch-historischen Princips halber in Schutz nehmen zu müssen: denn er würde sich ja sonst offenbar einer *petitio principii* schuldig machen, nämlich dass man vor allem aus nach den Regeln der Grammatik sich zu richten habe.

dogmatischen Charakter der Schleiermacher'schen Theologie, so zeichnet sich dieselbe in der Exegese aus durch dialektische Schärfe, grammatische Strenge, kritische Freiheit, ja Kühnheit ohne Verschrobenheit und Pedanterie. Gerade diess ist das Eigenthümliche in dem exegetischen Theile dieser Schrift. Herr U. verdient das Lob, nicht nur die interessante und höchst wichtige Aufgabe der Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs wieder vor sich genommen, sondern auch diese, so viel Rec. weiss, zuerst in ihrem wahren wissenschaftlichen Sinne gefasst und eben desshalb bis auf einen gewissen Punkt glücklich gelöst zu haben. Sein Versuch lässt die frühern Arbeiten, sowohl die Meyer'sche als die Leun'sche, weit hinter sich zurück. Rec. gesteht, dass er seit langer Zeit keine theologische Schrift mit solcher wissenschaftlichen Freude und Befriedigung im Ganzen aus der Hand gelegt hat als diese.« Die nun folgende Recension schliesst er mit den Worten: »Doch genug auch hierüber, so wie über das ganze Buch, dessen Vf. in dieser genauern und ausführlicheren Kritik einen Beweis unserer aufrichtigen Hochachtung gegen ihn und seine Talente finden möge. Wer, wie er, mit so schönen Proben eines gewissen und edlen Geistes in der Theologie auftritt, dem wird Tadel und Einwurf aufmerksamer Leser willkommener und lieber seyn als schreiendes Lob. Aber auch des Lobes sind wir, wie sichs gebührte, nicht karg gewesen.« — Da nun Rec., wie bemerkt, in Ullm. u. Umbr. St. u. Krit. von 1830 in seiner Uebersicht der neutest. exeget. Literatur von 1828 bis Mitte 1829 auf diese in den Jahrbüchern von Schwarz enthaltene Recension für die 1ste Ausgabe verwiesen hatte, so geschah solches hier doch auch zugleich mit Anzeige der seither erschienenen 2ten Ausgabe (es wird nämlich hier nur mit der Bemerkung erwähnt, dass sie durch ihre im Ganzen wohl gelungene Aufstellung des Paulinischen Lehrbegriffs sehr geeignet ist, der Auslegung der Paulinischen Briefe wesentliche Dienste zu leisten); so wie bald hierauf in seiner 1831 Seite 887—935. fortgesetzten Uebersicht der neutestamentlich-exegetischen Literatur von Johannis 1829 bis Neujahr 1831 noch mit Anzeige der 3ten nochmals vermehrten und verbesserten

Ausgabe der Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des N. T. mit Freude bemerkend: »Die Vermehrungen und Verbesserungen sind theils die Frucht fortschreitender Untersuchungen des geistvollen Verfassers, theils Folge von Ausstellungen und Bemerkungen, die dem Anderes wohl beachtenden Verf. in mehrern Recensionen, namentlich von D. Schulthess, Tholuck und mir gemacht worden sind. Indem ich dem Verf. für die mir gewidmete Aufmerksamkeit danke, bemerke ich zugleich, dass ich mir vorbehalte, zu einer andern Zeit weitere Bemerkungen mitzutheilen, von denen ich wünsche, dass sie ebenfalls zur Förderung eines so trefflichen und für die richtigere Erklärung der Paulinischen Briefe sehr wirksamen Werkes ihr bescheidenes Theil beitragen mögen.« Und zuletzt in seiner nochmals fortgesetzten Uebersicht bis 1832 S. 479—544., wo Er, wie wir der Vollständigkeit halber zu bemerken nicht unterlassen dürfen, bemerkt (S. 508.): »Die Schrift ist in dieser neuen Ausgabe um ein Bedeutendes vermehrt worden. Ob die zunehmende Ausführlichkeit rathsam ist? Was zur Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs wesentlich gehört, soll nicht fehlen: Erweiterungen dieser Art kann man nur loben. Die aufmerksame Benutzung neuer exegetischer Schriften und der Reichthum exegetischer Erörterungen sind eine Zierde des Buches. Aber sollte die Menge von dogmatischen und religions-philosophischen Excursen und Expositionen auch neuern Schriften wirklich erspriesslich sein? Ich fürchte, dass sie, je häufiger und weitläufiger, desto mehr die rein historische, objective Auffassung stören und den Leser zerstreuen. Der Verf. erklärt in der Vorrede, in der 1sten Ausgabe sei die paul. Theologie (?), namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpunkte der neuern, besonders der Schleiermacher'schen Dogmatik aufgefasst und in die Form derselben gegossen; die Exegese sei zu sehr von der Dogmatik beherrscht, und die Eigenthümlichkeit und Stufe des Apostels Paulus zu wenig in Rechnung gebracht worden. — Ref. ist mit diesem Bekenntniss nicht unzufrieden. Aber, wenn ich recht verstehe, was in der Vorrede weiter zu lesen ist, und was hie und da in der Schrift selbst ziemlich stark

hervortritt, so fürchte ich, dass der Verf. in dieser neuen Ausgabe bei der Vereinigung der Exegese und Dogmatik, welche er mit dem Bewusstseyn des Unterschiedes für das wissenschaftliche Princip seiner Arbeit erklärt, der authentischen Form und Einfachheit der biblischen Lehren noch mehr Eintrag gethan hat, als bisher. Die exegetische Exposition ist zwar äusserlich vorherrschend, aber in der innern Auffassung wird die Schrift immer mehr Dogmatik, und wenn Schleiermacher auf dieser Seite bisher fast allein herrschte, so theilt er jetzt die Herrschaft mit Marheineke und Rosenkranz. Bei dem allem ist die Schrift auch in dieser Gestalt ausgezeichnet durch die Frische und Bildung des Geistes, und selbst wenn man das behauptete Princip nicht gelten lässt, sehr brauchbar, und ein Damm gegen die geistliche Flachheit, welche den grössten Apostel nicht selten in und ausser der Exegese gemisshandelt hat.«

Gleich günstig hatte sich übrigens durch das Organ dieser wichtigen Zeitschrift auch Herr Dr. Hagenbach in seiner für ihren Jahrgang 1830 S. 908–911. eingesandten Recension dahin geäussert: »Der wohlverdiente literarische Ruf, welchen sich der gelehrte Verf., ein würdiger Schüler Schleiermachers, durch die 1ste Ausgabe dieser kleinen, aber gehaltreichen Schrift in Deutschland und der Schweiz erworben hat, überhebt uns der sonst angenehmen Pflicht des Rec., das Publikum mit etwas Neuem bekannt zu machen, und wir haben uns nur darauf zu beschränken, die Leser darüber aufzuklären, welche Vorzüge dieser 2ten Ausgabe vor der früheren gebühren. Dass sie mit Recht eine vermehrte heisse, zeigt die um 53 Nummern vermehrte Seitenzahl bei gleichem Format. Aber mit demselben Rechte heisst die Ausgabe auch eine verbesserte. Der Verf. behauptet, er habe, ohne den genommenen Standpunkt zu verlassen, »vieles Unhaltbare berichtigt, manches Voreilige zurückgenommen, Mehreres ausführlicher begründet, und Einzelnes ganz umgearbeitet.« Was nun freilich das »Unhaltbare und Voreilige« betrifft, so haben wir auch in der 1sten Ausg. dessen nicht so viel gefunden, dass der Verf. von »Vielem« und »Manchem« in dieser Hinsicht sprechen

konnte, was, genauer besehen, eben nicht so gefährlich aussieht. Immerhin aber wird man den meisten Veränderungen seinen Beifall nicht versagen können; auch dient es der Schrift nicht zum Nachtheil, dass der polemische Ton hie und da gemildert erscheint. Die Hauptanlage des Buches aber ist durchaus dieselbe geblieben.«

Auf gleiche Weise äusserte er sich auch ebendaselbst im Jahrgang 1831 in seiner Uebersicht der theologischen Literatur in der protestantischen Schweiz vom Jahre 1825—1830, wo er S. 957 unter der Rubrik systematische Theologie bemerkt: »Wie sehr sich auch ausser dem kritisch-exegetischen das didaktisch-speculative Talent Hrn. Usteri's in dessen Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffs kund gebe, wird Niemand in Abrede stellen. Da wir noch unlängst die 2te Ausg. dieser Schrift hier angezeigt haben, so begnügen wir uns, das Erscheinen der 3ten zu melden, in der man die neuerdings angelegte Feile bald erkennen wird.

An Lücke's Recension schliesst sich nun erst gleichzeitig und als die zweite die von Hagenbach, welche in der *wissenschaftlichen Zeitschrift, herausgegeben von Lehrern der Baseler Hochschule,* im 4ten Heft des 2ten Jahrgangs 1824 S. 117 sich findet, und worauf auch noch im 5ten Heft des 4ten Jahrgangs 1826 S. 70 unter der Rubrik »Schweizerische Literatur« im Ueberblick der theologischen Literatur in der reformirten Schweiz von Anfang des Jahres 1800 bis Ende 1825 mit folgenden Worten verwiesen wird: »in Hinsicht der biblischen Dogmatik verdient die kleine aber inhaltreiche Schrift Hrn. Usteri's über den Paulinischen Lehrbegriff 1824, über welche die gelesensten der auswärtigen Journale nur günstige Urtheile gefällt haben, das Lob der rühmlichen Anerkenntniss einer eigenthümlichen gründlichen und ansprechenden Behandlung.« Da nun jener Ueberblick ohne Zweifel dem sich in mehrern Abhandlungen dieser Zeitschrift dazu nennenden Dr. de Wette gehört, so lässt sich mit aller Wahrscheinlichkeit annehmen, dass jene Anzeige, auf welche diese spätere bloss bibliographische verweist, ihm ebenfalls angehöre, so dass wir sie auch desswegen, da sie übrigens bei aller ihrer Kürze doch so bedeutend war, obgleich aus-

nahmsweise, doch wenigstens als das Votum einer Recension zu den übrigen Recensionen zu zählen nicht unterlassen konnten.

Man dürfte aber auch ebenso wohl diese ehrenvolle Würdigung Herrn Dr. Hagenbach zuschreiben, welcher kein Bedenken trug, bei einer Einleitung zu seinem *Kirchenblatt für die reformirte Schweiz* auf das Jahr 1847 sich folgendermassen zu äussern: »Was die Wissenschaft betrifft, so hat seit den letzten Decennien die Schweiz das, was sie von Deutschland aus empfing, redlich und dankbar benutzt, und in ihr Eigenthum verarbeitet. Werke wie die eines Alexander Schweizer über die reformirte Glaubenslehre, und eines Schenkel über das Wesen des evangelischen Protestantismus sind auch für die deutsche Theologie Epoche machend, und wer die Verhandlungen der Predigergesellschaft und die ihnen seit einer Reihe von Jahren zu Grunde liegenden Referate darauf ansieht, ja, wer noch etwas weiter zurückgehend der Leistungen unsers zu früh verstorbenen L. Usteri sich erinnert, der eigentlich der neuern deutschen Theologie in der Schweiz Bahn brach, der wird den Vorwurf wissenschaftlicher Stagnation, der uns noch vor einem Vierteljahrhundert mit Recht traf, gerne zurücknehmen. Das alles sagen wir nicht, um uns zu rühmen. Wir möchten nur aufmerksam machen auf die Kräfte, die Gott in unsere Schweiz gelegt hat, und denen als Organ zu dienen unser Kirchenblatt sich anerbietet.«

Mit diesen beiden Recensionen für die 1ste Ausgabe steht nun die von Dr. Schulthess in seinen *neuesten theologischen Annalen* 1829 S. 504—552 in engster Verbindung; denn ob sie gleich erst für die 2te Ausg. erschien, berücksichtigt sie nicht weniger auch die 1ste, und weicht in ihren Hauptresultaten weit weniger von jenen beiden ersten ab als man nach ihrer mit denselben übereinstimmenden Anerkennung allseitiger Befähigung des Verfassers für seine Aufgabe erwarten durfte. Abgesehen aber von dieser Differenz hält sich unsere Anzeige von dieser Recension lediglich an den zu einem solchen Werk erforderlichen Sinn und Geist, mit dessen näherer Bezeichnung aber der Rec. zugleich auch seinen eigenen daraus hervorgehenden Sinn und Geist an den Tag

legt. Das hieher Gehörige und unserer gegebenen Erwartung nach mit den Worten des Rec. Mitzutheilende mag sich nun theils auf seine Einleitung, theils auf sein Schlusswort bei dieser in die Kritik der Kritik selbst sich wieder vertiefenden Recension beschränken.

»Wenn ein junger Mann von 24 Jahren so viel Talente und Kenntnisse mit so viel Urtheilskraft besitzt, als vor fünf Jahren der Verf. durch die 1ste Ausgabe dieser Schrift an den Tag gelegt; wenn er nicht bloss den jüngst gehörten Unterricht von lebenden Meistern mit Geschick ergriffen und vorzugsweise an denjenigen sich angeschlossen hat, dessen Schleier zu lüpfen nicht Jedem gegeben ist; wenn er damit ungemeine Belesenheit in der modernen Literatur des Faches, und was ungleich seltener in der Patristik verbindet; wenn er so trefflich ausgerüstet an eine der schwersten Aufgaben sich wagt und wirklich leistet, was auf seinem Standpunkte mit solchen Kräften und Mitteln sich leisten lässt, das von Aussen Erworbene glücklich anwendend, aber auch manches Eigene mit vorbringend, das Beifall verdient, ja dem Leser, der die gegenwärtig bei den Hauptpartheien der theologischen Welt vorwaltenden Ansichten und die beliebtesten Systeme schon kennt, willkommener ist, als was er andern nachsagt: so hat er wohl den Zweck, sich als angehenden Lehrer des Faches einzuführen und zu empfehlen, schön erreicht; ja, er hat grosse Erwartungen für die Zukunft von sich begründet; und hiervon zeugen die mehrern belobenden Recensionen der 1sten Ausgabe dieser Schrift, denen Rec. von Herzen beipflichtet. Eine andere Frage ist's, worüber die 2te Ausgabe nun den Anlass gibt uns einzulassen: ob die Lösung der in dieser Schrift verhandelten Aufgabe im Ganzen gelungen und befriedigend sei; und da stehen wir zuerst in dem Vorurtheil, man werde des Paulinischen Geistes blos durch die innigste Vertrautheit mit seinen Schriften mächtig, und eine solche Vertrautheit werde bloss durch vielfältiges Wiederlesen, Erforschen, Durchdenken bis ins Greisenalter gewonnen. Hr. U. hat nun selbst eine Probe gemacht, was auf diesem Wege, mit diesen Kräften und Mitteln sich erzielen lasse, eine Probe, die allerdings auch für andere

Theologen, für junge und alte, ihren Werth hat als ein Spiegel. Nun wünschen wir aber — und er scheint uns dazu die erforderlichen Talente in vollem Masse zu besitzen, dass er von aller Autorität losgemacht, ohne auf hergebrachte Dogmen oder moderne Ansichten Anderer Rücksicht zu nehmen, nichts als was ihm durch unabhängiges selbständiges Erforschen bis auf den Grund als wahrer Sinn und Geist der Paulinischen Worte bewährt geworden ergreifend, alle die Paulinischen Schriften, die *ἀντιλεγόμενα* sowohl als die *ὁμολογούμενα*, nach der wissenschaftlichen Exegese mit Anwendung aller seiner philologischen und historischen Kenntnisse der innern sowohl als der äussern Kritik durcharbeiten und alsdann die so gewonnenen Materialien benutzen möchte, um einen Paulinischen Lehrbegriff aufzustellen. Denn wir überzeugen uns täglich mehr, dass ehe sich ein Paulinischer Lehrbegriff ausarbeiten lässt, die wissenschaftliche Hermeneutik noch ungemein viel zu schaffen findet, um die Acten dafür ins Reine zu bringen, d. h. eine sinn- und wortgetreue Verdeutschung seiner Schriften, eine richtige Erklärung und Auslegung des Textes zu bewerkstelligen, und auch alles, wogegen die innere Kritik erhebliche Zweifel zu erheben weiss, von dem äusserlich wie innerlich Unzweifelhaften zu unterscheiden. Sonst müssen Lehrmeinungen, die aus Unverstand und willkürlicher Missdeutung dem Text unterlegt, von den Alten, namentlich von den Urhebern des katholischen Lehrbegriffs und aus Mangel an Kritik und Sprachgelehrsamkeit sowohl, als an Hell- und Freisinnigkeit auch von den Stiftern und Häuptern der protestantischen Kirchen bis auf unsere Tage fortgepflanzt werden — solche Lehrmeinungen müssen für Paulinisch gelten. Sodann sucht man die Inconsequenzen, Disharmonien, Widersprüche, an welchen die Uebersetzer, Erklärer, Ausleger Schuld sind, entweder mit mancherlei willkürlichen Hypothesen zu rechtfertigen, die den intellectuellen und moralischen Charakter des Apostels verkleinern und seiner Autorität zu nahe treten, oder man ruft eine Religionsphilosophie zu Hülfe, die dann über den Bemühungen, Accord in die Disharmonie zu bringen, und eine Synthesis in die streitigen Sätze zu finden,

in Spitzfindigkeit verfällt, und auch von ihrer Seite das ächt Paulinische in den Ideen, wie jene Exegese, als Zofe der Dogmatik und Symbolik, in den Worten und Formeln verfälscht.« Genug und mehr als genug, um den Leser von dem Interesse zu versichern, mit welchem der Rec. über diesen Gegenstand sich zu erklären für nöthig fand, und um, wie er am Ende selbst noch beifügt, sein Befinden zu rechtfertigen, wir seien noch nicht so weit, dass wir einen Paulinischen Lehrbegriff aufrichten könnten; es fehle noch allzuviel an den Vorarbeiten, welche auf dem Pfade der innern und äussern Kritik und der wissenschaftlichen Hermeneutik gefertigt sein wollen.

Mit dem grössten Interesse für die Bearbeitung eines solchen Lehrbegriffs auch noch in seiner 1sten Ausgabe erklärte sich nun ebenfalls Dr. Röhr in seiner *kritischen Prediger-Bibliothek* Bd. 7. 1826. S. 470—484 und bewies mit einem längern Vorwort zu seiner Recension und noch zum Schlusse derselben seine dieser Schrift besonders gewidmete Aufmerksamkeit, und sprach sich schon damals im Interesse für dieses Thema und ihren Verfasser u. a. mit folgenden Worten aus: »So ist es unläugbar, dass die planmässige Entwickelung und der systematische Gang des Inhalts mehrerer Paulinischen Briefe eine ganz vorzügliche Quelle der ältern Dogmatik geworden ist, und muss ein Jeder, der sich nur einigermassen auf diesem Felde umgesehen hat, zugeben, dass es mit unendlichen Schwierigkeiten verbunden ist, in die Paulinischen Ideen gehörig einzudringen und sie klar und bestimmt aufzusetzen: so spricht sich der Wunsch von selbst aus, eine deutsche Beleuchtung des Paulinischen Lehrbegriffs zu erhalten, so wird der, welcher sich dieser Mühe mit Erfolg unterzieht, die gewissesten Ansprüche auf unsern Dank haben, und darin für den Fleiss und die Zeit, welche er darauf verwandte, seinen Lohn finden. So sehr es nun aber unserm um die Wissenschaften hochverdienten Vaterlande zum Ruhm gereicht, auch der Theologie fast in allen ihren Theilen einen unermüdeten segensreichen Fleiss zu widmen, so sehr ist es doch zu bedauern, dass so wenig für die Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs in demselben ge-

schehen ist. An Anforderungen und Andeutungen dazu hat es freilich nicht gefehlt, aber eine eigentliche Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes haben wir bis jetzt nur von G. W. Meyer, denn ein anderes von Leun dürfte hier weniger in Betracht kommen. So musste uns denn ein Schweizer, der sich schon durch seine »*Commentatio critica, in qua Evangelium Ioannis genuinum ex comparatis IV evangeliorum de coena ultima et de passione Iesu Christi narrationibus ostenditur* (Zürich 1823)« rühmlichst bekannt gemacht hat, zuvorkommen. Wenn wir uns gleich genöthiget sehen, uns über den Ursprung und die Vollständigkeit des vorliegenden Werkes dahin auszusprechen, dass es den Anforderungen, die wir an eine Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs zu machen berechtigt sind, nicht entspricht, so können wir doch nicht läugnen, dass in dem, was hier gegeben wurde, ein wissenschaftlicher Geist weht, der sich mit tüchtigen philologischen Kenntnissen und mit einer klaren und unbefangenen Ansicht gepaart zeigt.«

Nicht weniger günstig für diese versuchte Entwickelung ist nun die in Winer und Engelhard's *neuem kritischen Journal der theologischen Literatur*, Bd. 4. 1825. S. 216—227. sich findende sehr instructive Recension, und aus einer, wohl einen der wichtigsten Punkte berührenden, Stelle mag nun zugleich beispielsweise ihre Uebereinstimmung mit der vorhin angeführten Recension sich ergeben. »Wie hier im 1sten Abschnitt des 2ten Theils der Verf. § 1. die Paulinische Theorie von der Erlösung der Menschheit durch Christum entwickelt, müssen wir sehr loben; nur darin können wir durchaus nicht mit ihm übereinstimmen, dass er behauptet, Paulus habe die Sündenvergebung nicht von Jesu Tod, sondern vielmehr von der eigenen Besserung des Menschen abhängig gedacht. Denn wenn der Verf. sagt: »die in dem Tode sich offenbarende unendliche Liebe sollte die Wirkung hervorbringen, dass gar Viele in sich gehen und in der Umwandlung ihres Herzens die Versicherung der Vergebung ihrer Sünden erlangen«: so muss er offenbar einigen Aeusserungen der Apostel Gewalt anthun, wo Paulus zwar keineswegs die jüdische Opfertheorie von einem stellvertreten-

den Blutopfer nach dem Begriffe der ältern, jüdisch-christlichen Dogmatik aufstellt, aber doch genau darauf hinweiset, dass in dem Facto des Todes Jesu der Versicherungsgrund unserer Begnadigung bei Gott, mithin der Erweis, das Unterpfand unserer erlangten Sündenvergebung liegt, dass, so gewiss als Christus gestorben ist, so gewiss wir nun bei Gott Vergebung hoffen können. Uebrigens wünschten wir, der Verf. möchte auf eine Abhandlung von Osiander's Ideen zu einer pragmatischen Darstellung der Paulinischen Versöhnungslehre in Tzschirner's Magazin für christl. Prediger 1r Bd. 1. S. haben Rücksicht nehmen können.«

In einer zwar ebenfalls anonymen, aber schon durch ihre Erscheinung im *Theologischen Literaturblatt zur A. K. Z.* von 1825 Nr. 54. (wie jene wohl von Winer, so auch diese von Zimmermanns Name) sich empfehlenden Recension wird man bei der wenn auch etwas kürzern Berichterstattung und Besprechung, den Inhalt unserer Schrift betreffend, nur desto nachdrücklicher von der so ganz übereinstimmenden Denkweise mit der unsers Verfassers überzeugt, wenn er gleich anfangs sich so günstig von ihm angesprochen sieht, dass er seinethalben bemerkt: »Den Geist dieser Schrift eines wackern jungen Theologen deutet schon das Motto des Titelblattes aus Clemens dem Alexandriner genügend an. Und wie auch die Ausführung des unternommenen Werkes gelungen seyn möchte, dieser Geist ist ein guter, ächt wissenschaftlicher und evangelischer Geist; die Schule, aus welcher die Arbeit hervorgegangen, ist eine heitere, gesunde, nicht von dem Schwindel und Schnupfen dieser Zeit angesteckte Schule.« Wenn nun der Verfasser nach seinem Vorwort zur 3ten Ausgabe vom Sept. 1830, dessen Abdruck das nämliche war, wie das der 1sten und 2ten im Aug. 1824 und im Febr. 1829, neben einem zur 4ten Ausgabe im Mai 1832 wieder neu abgefassten nicht mehr für nöthig gehalten hatte: so dürfen wir doch hier seine schon in seinem zweiten Vorwort gethane Aeusserung nicht übergehen, welche die von uns anzuführenden Recensionen nach dem Einfluss, den dieselben schon damals auf ihn gehabt hatten, betrifft, wenn er dabei in Bezug auf seine nur als einen Versuch heraus-

gegebene Entwickelung sich dahin äussert: »Mit desto grösserm Danke muss ich die milde und belobende Aufmunterung anerkennen, welche in den fünf mir bekannt gewordenen (wiewohl in ihren einzelnen Ausstellungen sehr von einander abweichenden, mitunter einander entgegengesetzten) Beurtheilungen meinem Versuche zu Theil geworden ist.« Er nennt indessen in dem darauf folgenden dritten Vorwort nur drei derselben, Schulthess, Tholuck und Lücke; es mögen aber die beiden von ihm nicht genannten ohne Zweifel eben die gewesen sein, die von uns, und wohl nicht ohne Grund, als die Verfasser der beiden ersten gehalten wurden, und auf dieser ihre Recensionen lassen wir nun neben Tholuck zunächst noch vorzugsweise die Anzeige der Recension von Hrn. Dr. Paulus folgen. Es findet sich diese in den *Heidelberger Jahrbüchern* von 1831, wo sie von Seite 833 bis 864 die 53. Nr. dieses Jahrgangs ausschliessend in Beschlag nimmt. Auf diese Recension müssen wir jetzt unsere Leser vorzüglich aufmerksam machen, was aber um so kürzer geschehen kann, als die Kennzeichen ihrer Wichtigkeit, sowohl mit ihrem Verfasser als mit ihrer Ausführlichkeit, zum Theil schon so gegeben sind, dass man sie wohl selbst unvermittelt kennen zu lernen wünschen möchte. Dennoch dürfte der dieser Recension beigelegte Vorzug sich hauptsächlich durch die Anführung derjenigen Stelle S. 839 rechtfertigen lassen, mit welcher der Rec. nach einer seiner Recension vorangeschickten hermeneutischen Einleitung oder exegetisch-dogmatischen Abhandlung auf folgende Weise sich ausspricht: »Rühmlich ist anzuerkennen, dass Hr. U. seit 1824, wo die 1ste Ausgabe seines exegetisch-dogmatischen Versuchs erschienen ist, einer philologisch-richtigen und dem unverkünstelten Nachdenken weit mehr entsprechenden Auslegung von dem Sinn des Apostels viel näher geführt hat. Erfreulich ist es eben desswegen, dass seine Abhandlung, wie man aus dem Bedürfniss einer 2ten Ausgabe sieht, eine ausgebreitete Aufmerksamkeit und Erwägung veranlasste. Um der Wichtigkeit der Sache willen und weil man da, wo bereits gute Schritte vorwärts gethan sind, desto eher zum Ziel zu führen hoffen darf, hält es Rec. sehr für der Mühe werth,

zu zeigen, inwiefern doch noch manche dogmatische Voraussetzungen und einiges Unzureichende in der philologischen Exegese den Verf. das Ziel ganz zu erreichen gehindert haben. Wenn daher Rec. das, was er für nothwendige Berichtigungen hält, in Gegensätzen gegen diese verhältnissmässig sehr lobenswürdige Schrift anzugeben unternimmt, so bittet er zum voraus, dass dieses nicht als Tadel des Verfassers, dessen Bemühung vielmehr viele Andere übertrifft, sondern nur als ein Bestreben, den so gut angeregten Gegenstand noch der Entscheidung näher zu bringen, angesehen werden möge.« Die 3te und 4te Ausgabe wurde nun nicht wieder von ihm recensirt, dennoch warf er auf jene schon für die 2te Ausgabe erschienene Recension noch einen bedeutsamen Rückblick, wenn er wohl noch drei Jahre später ihrer gedenkend bei seiner ausführlichen Recension des von Usteri verfertigten Commentars über den Galaterbrief in den Heidelberger Jahrbüchern von 1835 Nr. 42. u. 43. dieselbe mit den Worten beginnt: »Schade, dass der zu bald gestorbene U. vor dem Exegesiren schon durch dialektische und pseudorationalistische entstandene dogmatische Vorurtheile, wie die frühern Ausgaben seiner Schrift über den Paulinischen Lehrbegriff zeigten, im schlichten Aufsuchen der apostolischen Hauptbegriffe *πίστις, νόμος, χάρις, δικαιοσύνη* u. s. w. gehindert und zum Hineintragen der von Schleiermacher didaktisch umhüllten Kirchendogmatik von juridisch-politischer statt moralisch-religiöser Rechtfertigung (als prädestinirter Gerechterklärung derer, die an einen Gerechten glauben und Ihn als ihren Stellvertreter oder Lückenbüsser gerne gelten lassen) verleitet war.«

Wäre es nur unserm Verf. vergönnt gewesen von einem solchen Recensent eine so einlässliche und selbst ihrer Wiedererinnerung, wo sie doch schon so lange für vergessen konnte gehalten werden, noch nicht für unwerth gehaltene Recension benutzen zu können: so würde er dieselbe wohl eben so dankbar aufgenommen haben als jene, die er noch zu benutzen im Stande war, und von denen uns jetzt noch als eine Recension für die 2te Ausgabe die von Herrn Dr. Tholuck anzuführen folget. Er eröffnet damit in No. 1. u.

2. seinen mit 1830 begonnenen *literarischen Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt:* »Bei der Anzeige dieses bereits rühmlich bekannten Werks«, heisst es, haben wir die Absicht, theils den exegetisch-dogmatischen Charakter, den es an sich trägt, ins Licht zu setzen, theils auch einige von den dogmatischen Materien, die es behandelt.« Auf einen solchen Reichthum von belehrenden Ansichten können wir nur verweisen, aber vergönnt muss es uns sein, zu näherer Kenntniss dessen, was man sich von dieser Schrift und ihrem Verf. versprechen darf, mit den Worten unsers Rec. bekannt zu machen. »Eine im Ganzen gelungene Probe der bezeichneten dogmatisch-historischen Exegese liefert nun das vorliegende Werk. (Hat gleich der Verf. sehr Vieles Schleiermachern zu verdanken, so darf das Werk doch mit Recht sein eigen heissen, denn wenigstens wird ihm die Anordnung und eigenthümliche Ineinsarbeitung zugehören; es gehört ihm aber auch wohl viel mehr. Wir sprechen daher von dem ganzen Inhalt des Werkes als dem Verf. zugehörig.) Die Tiefe der Schleiermacher'schen Richtung macht den Vf. empfänglich für die eigenthümlich christlichen Ideen des Apostels; der Schleiermacher'sche Scharfsinn lässt ihn die Ideen aus den einzelnen Stellen heraus locken, und die Kenntniss der gewöhnlichen Exegese unserer Zeit lässt ihn die historische Einfassung derselben erkennen und berücksichtigen. Wir können uns denken, dass mancher Candidat der Theologie, der bisher nie gewohnt gewesen, etwas anderes aus der Bibel herauszulesen, als was ihm sein ordinärer Hausverstand längst gesagt hatte, sich ganz überrascht und betroffen fühlen wird, wenn ihm dieser exegetische Versuch auf einmal in dem trivialen oder antiquirten Stoff neue und geistreiche Ideen nachweiset, bei denen es ernstlich darauf abgesehen ist, dass sie für wahr anerkannt werden. Neben Vorzügen in der Methode ist noch zu rühmen die Trefflichkeit der Darstellung. Der Styl dieses Werkchens ist ein ächt didaktischer, auseinander wickelnd und in einander über leitend — wie der von Schleiermacher — ohne doch wie dieser durch zu grosses Auseinanderlegen und Ineinanderspinnen schwer und undeutlich zu werden.« Noch

zum Schlusse der Erfüllung seiner verheissenen Absicht heisst es: »Möchte der vom Rec. hochgeachtete Verf. das Publikum bald mit noch mehreren exegetisch-dogmatischen Arbeiten beschenken! Möge er sich aber auch vor einer leichten kritischen Behandlung dessen hüten, was zum Heiligthum gehört! Er wird gewiss mit uns einverstanden sein, dass der Kritiker der heiligen Geschichte eine viel grössere Verantwortung hat, als der jeder andern, weil jeder Schritt zu viel tausend Gewissen in der Gemeinde ihre Ruhe kostet. Diese Bemerkung bezieht sich indess weniger noch als auf das vorliegende Werk auf die *Commentatio critica* des Verf. und seine neuerlichen Leistungen in den Studien und Kritiken.«

Wie nun nach den bisher angeführten, den Bestrebungen des Verf. nur erwünscht sein könnenden Recensionen er es sich zur Pflicht gemacht habe, seinen Entwickelungsversuch immer mehr zu vervollkommnen, wird sich jetzt aus den noch folgenden drei Recensionen ergeben, die erst nach der 4ten durchaus verbesserten und grossentheils ausgearbeiteten Ausgabe von 1832 erschienen sind. Auch diese lassen wir demnach eine jede sich insoweit vernehmen, als sie dabei im Wesentlichen ihres Urtheils mit einander übereinstimmen.

Die erste findet sich im 1sten Band von *Rheinwalds allgemeinem Repertorium für theologische Literatur* 1833, No. 6. u. 7. und umfasset ihre Anzeige folgendermassen: »Da dieses Buch bereits in 3 Auflagen dem Publikum bekannt ist, so kann sich Ref. der Mühe, Inhalt und Einrichtung desselben im Einzelnen anzugeben, füglich überheben. Das Geschäft aber, die Verschiedenheiten dieser Auflage von den frühern aufzuzählen, wäre ein nutzloses. Die durch das Ganze durchgehende Hauptverschiedenheit, wie sie der Verf. selbst in der Vorrede bezeichnet, ist die, dass die Exegese gründlicher und ohne Schleiermachersche Brille die Individualität der ursprünglichen Form Paulinischer Lehre zu erforschen, dagegen die Dogmatik wissenschaftlicher, d. h. auf Hegelsche Weise das Allgemeine im Besondern, den bleibenden Inhalt in der zeitlichen Form und letztere selbst als nothwendige Entwickelungsmomente der Idee zu erkennen sucht. Aus dem schon oben angedeuteten Grunde, und weil bei einem so

vielfach gebrauchten und mit Recht geschätzten Werke, das überdiess von dem Streben nach fortgehender Vervollkommnung rühmlich zeugt, etwaige Berichtigungen am erwünschtesten seyn möchten, wollen wir diese theils durch Ausstellungen anbahnen, theils soviel möglich selber geben.« Mit billiger Anerkennung, wie instructiv solches diessfalls von dem Rec. wirklich geschehen sei, fügen wir auch absichtlich hier sein Schlusswort noch bei: »Ungeachtet der bisherigen Ausstellungen, deren Absicht aber bevorwortet ist, verdient diess Buch, wie bisher, fleissigen Gebrauch beim Studium der Paulinischen Theologie.«

Zu der zweiten dieser Recensionen unterzeichnete sich Hr. Dr. Köllner in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1834 Stück 163. 164. und bemerkte gleich anfangs in ähnlicher Weise: »Der Verf. vorstehenden Werkes ist bereits heimgegangen, das Werk selbst schon zu vielfach beurtheilt und schon zu lange in den Händen des theologischen Publikums, als dass wir jetzt noch eine ins Einzelne gehende Beurtheilung uns erlauben dürften. Wohl mit Recht beschränken wir uns darauf, nur den Unterschied vorliegender 4ten Ausgabe von der 3ten anzugeben, und nur schliesslich sei es uns dann erlaubt, einige allgemeine Bemerkungen über das Ganze hinzuzufügen.« Und so enthält denn auch diese Recension (von S. 1618—1630!) wie die vorhin angeführte eine nicht unbedeutende Anzahl der beachtungswerthesten Erwägungen solcher über diesen Gegenstand disentabler Fragen, deren Erörterung als Beiträge zur Lösung dessen, was, wenn auch mehr oder weniger noch problematisch bleibend, doch allmählig immer näher zum Ziele führt. Billig empfehlen wir darum auch noch mit diesem Schlusswort die lehrreiche Recension jedem Leser dieser Entwickelung zur fernern Prüfung derselben und können uns dabei wegen der zu näherer Betrachtung noch zum Beschluss unserer Uebersicht uns anzuführen vorbehaltenen doppelten Recension nicht enthalten, demselben das Allgemeinste der Bemerkungen unsers Rec., in folgende Worte concentrirt, noch voranzustellen: »Die Anlage des Ganzen ist auch hier dieselbe wie in den frühern Ausgaben, und gewiss, es gibt keine Eintheilung des Ganzen,

die dem eigentlichen Wesen der Paulinischen Lehre mehr entspräche, und so gewiss Usteri's Genius ihn hier gleich zum ersten Male die allein richtigen Grenzen ziehen liess, in welcher das Einzelne glücklich eingefügt und zu einem richtigen Ganzen verbunden werden kann, um so mehr ist zu verwundern, dass auch nach ihm andere Forscher wieder eine andere Anwendung der Paulinischen Lehre versucht haben. Eben so ist auch für die Entwickelung der einzelnen Lehren durchaus derselbe Gang beibehalten, wie in den frühern Ausgaben, der gewiss auch der allein richtige sein dürfte.« Nun aber heisst es gleichwohl (in Beziehung auf alle folgenden seiner Bemerkungen): »So wenig wir demnach mit den Resultaten des verewigten U. uns befriedigt erklären können, so hoch war gewiss sein Streben zu achten, und so hohes Verdienst hat immer noch das im Einzelnen oft sehr ausgezeichnete Werk als ein glücklicher Anfang der Behandlung einer schwierigen Aufgabe, deren Lösung freilich nach der Theologie unserer Tage noch sehr fern zu liegen scheint.«

Die dritte endlich dieser Recensionen, die wir auch der Zeit nach, da sie als die letzte schon die 5te unveränderte Ausgabe von 1834 bemerkte, anzuführen haben, wurde in die *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik vom Jahr* 1835 zu No. 21—23. abgegeben. Abgesehen von der eigentlichen und ausführlichen Kritik, die in dieser von Stephan Matthies unterzeichneten Recension enthalten ist, beschränken wir ihre Anzeige hier nur auf einige Stellen, die wir als ein Vorwort zu derselben ausheben, um dasjenige zu bezeichnen, worauf es dem Rec. bei der Würdigung dieser Schrift hauptsächlich ankam. Darauf hinweisend sagt er: »Der verewigte Verf. hat in dieser mit unbefangener Freiheit geschehenen Fortentwickelung bewiesen, dass er, unbekümmert um den Beifall der parteiischen Menge, gewissenhafte Bestrebungen hegte, und dass es ihm im Dienste der Sache mit wahrhafter Selbstverläugnung nur um Förderung derselben zu thun war, wodurch er dem Geiste der Wissenschaft ein treues objectives Zeugniss abgelegt und sich selbst das schönste, unvergängliche Denkmal gesetzt hat. Allein von Seiten des gelehrten Publikums hat es an Solchen nicht ge-

fehlt, welche den geschehenen Fortschritt sehr übel aufgenommen, und wenn gleich nicht öffentlich, doch bei andern Gelegenheiten das Werk in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit mit blinder Parteisucht zu verketzern gesucht haben. . . Wäre es dem sel. Verf. um den Beifall solcher Theologen zu thun gewesen, so müsste er vor allen Dingen nicht auf innere Umbildung, sondern lediglich auf äussere Bereicherung bedacht gewesen sein, von dem einmal betretenen Standpunkte ja nicht abgehen und am allerwenigsten den speculativen Geist als Princip seines theologischen Wissens durchleuchten lassen, denn von einem in der Theologie, wie in der Religion, lebendigen, absoluten Principe, welches Object und Subject, Sein und Denken als eigne innere Momente in sich begreift und daher vollkommen aussöhnt, wollen sie überhaupt nichts wissen, weil mit denselben die getrübten Vorstellungen ihres subjectiven Gefühls und die einseitigen Reflexionen ihres abstracten Verstandes, auf welche die Laune und Willkür ihre begrifflosen Producte stützt, sich nicht vertragen.« . . . »Der verewigte Verf. bezweckte von Anfang an nicht nur eine historisch-exegetische Zusammenstellung der einzelnen Paulinischen Lehrbestandtheile, sondern gleich sehr eine dogmatische Entwickelung des innern Verbandes derselben unter sich als auch überhaupt mit dem christlichen Gottesbewusstsein, und desshalb hatte sein Buch schon io den frühern Ausgaben einen dogmatischen Grund und Boden, auf welchem die ganze Darstellung beruhte. Aber es blieb da zwischen dem Objecte und Subjecte ein mit selbstloser Wahrheitsliebe tief gefühlter herber Widerspruch, dessen Ueberwindung erst in dieser letzten Ausgabe geschehen ist.« ... »Wie nun ein aus solchen Grundelementen bestehendes System zu dem biblischen Principe und der darin begründeten Lehre sich verhält, darüber mag man vorläufig das Urtheil des sel. Verf. anhören, der Vorr. S. VI. von dieser letzten Ausgabe in Vergleich mit den frühern sagt: »»In der 1sten Ausgabe — in der biblischen Dogmatik sein.«« Neben der Mangelhaftigkeit des frühern Standpunktes wird in diesen gehaltvollen Worten zugleich das Charakteristische der gegenwärtigen bezeichnet und aus dieser letzten Charakterisirung

erhellt deutlich, dass es dem sel. Verf. bei der vorliegenden Ausgabe vornemlich darum zu thun war, den Paulinischen Lehrbegriff ohne alle fremdartige subjective Zuthaten oder klügelnde Reflexionen objectiv darzulegen, aber zugleich vom wissenschaftlichen Standpunkte des christlichen Geistes aus den darin begriffenen absoluten Gehalt herauszuheben, und so zwar die der bestimmten Zeit eigenthümliche Form schwinden, aber das aller Zeit angehörende Wesen in dem Begriffe oder der Idee unsers Jetzt zur Erkenntniss kommen zu lassen... Hätte der sel. Verf. in den ersten Ausgaben seines schätzbaren Werkes mit eben so unbefangenem freiem Blicke, wie in der letzten die Lehre des Paulus im Auge gehalten, so würde sicher durch jenes dreieinige christliche Princip auch die äussere Eintheilung oder Methode mehr bestimmt sein, welches nun aus Rücksicht gegen die frühere Form nicht geschehen ist. . . . Doch diese äussere Seite nebst einigen exegetischen Controverspunkten oder sonstigen in Frage stehenden Einzelheiten kann füglich dahin gestellt bleiben; das Werk zeugt augenscheinlich von einem wahrhaft biblisch-christlichen Gottesbewusstsein, umfassender Gelehrsamkeit und gründlicher theologischer Wissenschaftlichkeit. Um so mehr ist der schmerzliche Verlust seines Verf. zu betrauern.«

Damit dürfte man es nun mit diesen Recensionen, wenn sich ihrer auch wohl noch mehrere finden liessen, bewenden lassen, wenn nicht gleichzeitig mit den letztern derselben noch eine Schrift unter völlig gleichem Titel von Herrn Dr. Dähne erschienen wäre (Halle 1835, bei Schwetschke, 216 Seiten), und auch die von dieser Entwickelung Anzeige machenden Recensionen, wenigstens zwei derselben, so viele Rücksicht auf die vorliegende genommen hätten, dass sie im Allgemeinen als eine Vergleichung mit dieser könnten angesehen werden.

Die eine derselben findet sich im 23sten Band in *Rheinwalds Repertorium für die theologische Literatur*, Berlin 1838, Seite 12—16., und gibt ihr Urtheil darüber, abgesehen von ihrem detaillirten Inhalt, auf folgende Weise ab: »Je mehr gerade in der neuern Zeit das Streben erwacht ist, die biblische Theologie als ein selbständiges Ganze darzustellen,

desto mehr muss doch auf der andern Seite anerkannt werden, dass dieses Ganze erst dann möglich ist, wenn die einzelnen Theile gehörig verarbeitet sind; dass erst, wenn die einzelnen Neutestamentlichen Lehrbegriffe in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem gegenseitigen Unterschiede erkannt sind, die wahre Einheit eines biblischen Lehrbegriffs hervorgehen könne; mit dem Interesse an diesem hat sich daher das Interesse für jene verknüpft, wobei nicht anders zu erwarten war, als dass das am schärfsten ausgeprägte System des Apostels Paulus der erste und nächste Gegenstand solcher Untersuchungen sein würde. Der Verf. der vorliegenden Schrift hat daher ganz Recht, wenn er dem Gegenstande derselben ein für ein gedeihliches Studium der Theologie entscheidend genug einwirkendes Interesse zuschreibt; er hat auch darin Recht, wenn er glaubt, dass durch Usteri's treffliches Werk die Sache noch nicht erschöpft sei; aber auffallend war dem Ref. die Behauptung, »dass U.'s Werk in der 4ten Auflage sichtlich und fast anerkanntermassen verloren habe, indem es sich einer andern subjectivisirenden Richtung ergebe, welche dem geschichtlich und dogmatisch Vorhandenen gegen gewisse mit Liebe im Voraus erfasste Ansichten über Geschichte und Dogmatik verkürze;« gerade im Gegentheil möchte man sagen, U.'s Werk habe in der 4ten Auflage sichtlich und fast anerkanntermassen gewonnen, indem er die subjectivisirende Richtung der ersten Auflagen, welche ihm aus der Schleiermacherschen Schule her eigen war, aufgab, und sich bestrebte, den Apostel in seiner Eigenthümlichkeit und Objectivität zu erfassen; ohne dass Ref. der Unterscheidung von Form und Inhalt, Idee und Bild, auf welcher die philosophische Grundansicht der 4ten Auflage ruht, das Wort reden will, so hat diese Ansicht doch das Gute, dass in ihr kein unmittelbares Interesse vorhanden ist, den Schriftsteller anders darzustellen, als er ist, und dem historisch Gegebenen Gewalt anzuthun, da ihr eben in jener Unterscheidung von Idee und Bild, Vorstellung und Begriff immer ein bequemes Mittel gegeben ist, Resultaten, die ihr etwa nicht behagen, durch die Verwandlung in eine andere Form auszuweichen.«

Die andere dieser beiden Recensionen erschien in der *Neuen Jen. A. L. Z.* 1837. No. 81 f. Sp. 161—172. »Als zuerst im Jahr 1824 das Werk des sel. Usteri über den Paulinischen Lehrbegriff erschien, da vereinigte sich das durch die eigenthümliche Entwickelung der theologischen Wissenschaft stark erweckte Interesse an biblisch-theologischen Unternehmungen mit der Trefflichkeit jener eben so gründlichen als anregenden Schrift, um derselben eine sehr allgemeine Anerkennung und überall willkommenen Eingang zu verschaffen. Es ward zwar hin und wieder darüber geklagt, dass in dem Buche die einfachen biblischen Gedanken in die Form des Schleiermacher'schen theologischen Systems gepresst, und vielfältig dadurch verunstaltet wären; allein die Wahrnehmung der lebendigen Frische, die über die ganze Darstellung ausgegossen, so wie des neuen Lichtes, in welchem der Gegenstand gestellt worden war, war hinreichend, um mit jenem — wirklichen oder vermeintlichen — Mangel wieder auszusöhnen. So hat sich denn die Schrift Usteri's lange Zeit im Gebiete der exegetischen Theologie als Autorität und als Quelle zu behaupten gewusst, bis auf einmal der Verf. in der 4ten Ausgabe vom Jahr 1832 seinen theologischen Standpunkt wechselte, indem er, der Speculation huldigend, die heiligen Apostel darauf anzusehen begann, ob sie es auch wohl schon »bis zur Aufhebung des Gegensatzes in der Klarheit des Begriffes gebracht« hätten, und so die Unbefangenheit des objectiv-historischen Standpunktes seinem subjectiven Dogmatismus völlig zum Opfer brachte. Seit jener Zeit regte sich fast allgemein gegründeter Widerspruch gegen die immerhin sehr verdienstliche Schrift, und aus philosophisch-theologischen Zeitschriften, wie aus Magazinen für Prediger, vernahm man theils Ankündigungen, theils vorläufige Proben von neuen Bearbeitungen des Paulinischen Lehrbegriffs. — Während wir nun dieser Bearbeitungen selbst noch gewärtig sind, ist bereits Hr. Dr. Dähne mit einer Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs hervorgetreten, welche sich dem Werke Usteri's würdig an die Seite stellt. Bei aller ehrenden Anerkennung, die er der Leistung seines Vorgängers zollt, hat er es doch kein Hehl, dass er durch sie nicht

befriedigt worden sei. Er glaubt sein Urtheil nicht besser als durch die Herausgabe seiner eigenen Schrift belegen zu können, in welcher sehr viele Punkte, denen U. eine kaum vorübergehende Aufmerksamkeit schenkte, und die doch als wesentlich für Paulinische Lehrentwickelung zu achten sind, eines Genauern erörtert, viele andere in ein durchaus verschiedenes Licht gestellt sind, und überhaupt das Bestreben befolgt ist, durch eine naturgemässere Ordnung den innern geistigen (?) Zusammenhang der Paulinisch-religiösen (?) Richtung in eine leichtere Verbindung zu stellen. Und allerdings zeigt ein auch nur flüchtiger Blick in das Buch, wie der Gang und die Darstellung durchgängig eigenthümlich ist, und sich von der Ordnung, welche U. befolgt, sehr unterscheidet, so dass die Schrift dadurch ihre Existenz hinlänglich rechtfertigt. — Da wegen der Bedeutung, welche U.'s Werk erlangt hat, dasselbe ein Recht besitzt, als Massstab für nachfolgende Leistungen in demselben Fache zu dienen, so werden wir uns auch bei Beurtheilung der vorliegenden Schrift einer Vergleichung derselben mit U. nicht entziehen können. Und in dieser Beziehung müssen wir, wenn wir gleich hier ein allgemeines Urtheil aussprechen sollen, allerdings gestehen, dass sich die Arbeit von D. zu der von U. in der Regel als Berichtigung und Verbesserung verhält, wollen aber dem eigenthümlichen Werthe von jener nicht im Mindesten zu nahe treten, wenn wir in einzelnen Punkten eine solche Verbesserung nicht anzuerkennen vermögen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Usteri, Leonhard,

Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes ein exegetisch-dogmatischer Versuch

Zürich 1851

Exeg. 1166 mf
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10413142-5